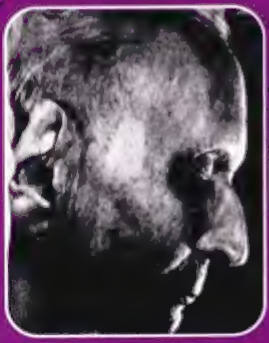
KARL JASPERS



Oamenii de însemnătate crucială

Socrate
Buddha
Confucius
Iisus

PAIDEIA Colecţia cărţilor de seamă

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus

Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Eugenia Petre

© Editura Paideia, 1995
pentru prezenta versiune românească
Şos. Ştefan cel Mare nr. 2
71216 Bucureşti 2
ROMANIA
tel. (00401) 2104593
fax (00401) 2106987

Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen*, în vol.: Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, Band I, R. Piper & Co. Verlag, München, 1981.

ISBN 973-9131-42-5

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus

În româneşte de Alexandru Al. Şahighian

PAIDEIA, 1996

Notă: Parantezele drepte îi aparţin traducătorului. – Asteriscul din dreptul unor nume de cercetători citaţi de K. Jaspers în cuprinsul lucrării de faţă semnifică faptul că ei n-au mai fost trecuţi de filosoful german şi la bibliografia adăugată fiecărui capitol în parte.

Cei patru oameni de însemnătate crucială au exercitat o influenţă istorică de o incomparabilă cuprindere şi profunzime. E posibil ca şi alţi oameni de o înaltă valoare să fi fost la fel de importanţi pentru cercuri mai mici. Dar diferenţa în ce priveşte durabilitatea şi extensiunea influenţei de-a lungul mileniilor este într-atât de uriaşă, încât evidenţierea acestora patru ţine de claritatea conştiinţei universal-istorice.

SOCRATE

Izvoare: Platon (mai ales: *Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon, Banchetul, Phaidros, Theaitetos*, – şi Dialogurile timpurii). Xenofon (*Memorabilii, Banchetul, Apologia Socratis*). Aristofan (*Norii*). Aristotel (*Metafizica*).

Bibliografie critică: Ivo Bruns. - Ed. Meyer (IV, 427 ş.u., 435 ş.u.). - Heinrich Maier. - Stenzel. - Werner Jaeger. - Gigon.

1. *Date biografice* (469-399). – Tatăl lui Socrate era cioplitor în piatră, iar mama, moaşă. Aşadar nu era nicidecum de origine nobilă, dar era cetăţean al Atenei. Ducând un stil de viaţă modest, era independent din punct de vedere material datorită unei mici moşteniri şi a feluritelor subvenţii de stat de care beneficiau toţi atenienii. Şi-a îndeplinit îndatoririle ostăşeşti luptând ca hoplit în Războiul peloponesiac la Delion şi Amphipolis. Şi-a îndeplinit inevitabilele îndatoriri politice deţinând în 406 conducerea în Consiliu (Sfat) şi luând partea dreptăţii împotriva mulţimii furioase care a cerut şi obţinut execuţia comandanţilor de oşti din bătălia de la insulele Arginuse. N-a căutat însă niciodată să ajungă într-o poziţie însemnată în stat sau în armată. Nevasta lui, Xantippa, n-a jucat nici un rol în viaţa sa.

Demn de remarcat e că ştim cum arăta Socrate. E primul filosof pe care-l avem în faţa ochilor aşa cum arăta el fizic. Era urât, cu ochii bulbucaţi. Nasul cârn, buzele groase, pântecele proeminent, statura îndesată îl făceau să semene cu silenii şi satirii. Suporta uşor cu o sănătate de nezdruncinat eforturile şi frigul.

Imaginea pe care-o avem despre Socrate este cea a bărbatului mai vârstnic. Nu ştim nimic despre tinereţea lui. A crescut în Atena puternică, bogată, înfloritoare de după Războaiele persane. Avea aproape patruzeci de ani când s-a declanşat fatalitatea Războiului peloponesiac (431). Abia începând cu această perioadă a ajuns să fie o figură publică cunoscută. Cel mai vechi document care ni s-a transmis despre el îl constituie *Norii* lui Aristofan (423), în care este batjocorit. A trăit declinul şi catastrofa Atenei (405). La şaptezeci de ani, democraţia i-a intentat un proces din cauza necredinţei sale. A murit în 399 bând paharul cu cucută.

2. În ce priveşte *dezvoltarea lui spirituală* nu putem decât să facem unele deducţii. Socrate cunoştea filosofia naturii a unui Anaxagoras şi Archelaos. A asistat la apariţia fulminantă a sofisticii şi şi-a însuşit meşteşugul ei. Nici una, nici alta nu l-au satisfăcut. Filosofia naturii nu-i era de ajutor sufletului omului. Sofistica, ce-i drept, izbutea să realizeze lucruri mari prin faptul că punea întrebări. Dar modalitatea punerii întrebărilor o făcea să se-nşele fie crezându-se în posesia unei noi aşa-zise cunoaşteri, fie prin aceea că ea nega orice valabilitate a tradiţiei. Asistând la acest vârtej ideatic, Socrate nu dispunea de nici o doctrină nouă, şi nici chiar de ştiinţa unei metode, ceea ce în sine ar fi putut însemna o contribuţie de pe acum suficientă.

În gândirea lui Socrate trebuie să se fi produs într-o bună zi o cotitură. Când şi-a dat seama de lipsa de însemnătate a filosofiei naturii în ce priveşte problemele serioase, când a sesizat procesul de descompunere inerent sofisticii, el nu avea în minte adevărul ca pe o alternativă precis determinată. Dar a fost pătruns de conştiinţa chemării sale, a unei misiuni divine. Având certitudinea acestei chemări precum profeţii, el totuşi nu avea ca ei ceva de vestit. Nici un zeu nu i-a dat

misiunea să le transmită oamenilor ceea ce el poruncise. Socrate nu are decât misiunea să caute – el însuşi un om – împreună cu oamenii. Să întrebe neîndurător, să scoată la iveală tot ce-i ascuns. Să nu pretindă omului credinţă în ceva ori în Socrate însuşi, în schimb să-i ceară să gândească, să se-ntrebe şi să se cerceteze, să facă în aşa fel încât omul să se bizuie pe sine însuşi. Deoarece însă sinele acesta nu se află decât în cunoaşterea adevărului şi binelui, va deveni el însuşi abia acela care ia în serios un astfel de proces de gândire şi vrea să se lase determinat de adevăr.

3. *Discuţia.* – Discuţia socratică a constituit realitatea fundamentală a acestei vieţi: el a dialogat cu meşteşugari, oameni de stat, artişti, sofişti, hetaire. Ca mulţi alţi atenieni şi-a petrecut viaţa în stradă, în pieţe, în gimnazii, a luat parte la banchete. Era o viaţă dusă în discuţii cu orişicine. Dar discuţia aceasta avea să fie una de un fel nou, cu totul neobişnuit pentru atenieni: o discuţie tulburătoare până-n adâncul sufletului, neliniştitoare, subjugătoare. Dacă realitatea discuţiei fusese până atunci forma de viaţă a atenianului liber, acum, ca modalitate a filosofării socratice, ea a devenit altceva. Prin chiar natura lucrurilor această modalitate e necesară adevărului însuşi, ce nu i se dezvăluie decât omului în parte în discuţia cu un altul. Pentru a se clarifica, Socrate avea nevoie de oameni, şi era convins că ei la rândul lor aveau nevoie de el. Şi mai ales adolescenţii. Socrate vroia să educe.

Ceea ce înseamnă pentru el educaţie nu este un efect oarecare incidental pe care cel ştiutor îl exercită asupra neştiutorului, ci mediul în care comunicând împreună, oamenii ajung să se descopere pe ei înşişi prin aceea că adevărul li se dezvăluie. Adolescenţii îl ajutau dacă el vroia să-i ajute. Iar asta se- ntâmpla în felul acesta: descoperind dificultăţile în ceea ce-n aparenţă era de la sine înţeles, derutând, forţând omul să gândească, învăţându-l să caute,

punând tot mereu întrebări fără a evita răspunsurile, sprijinit pe acea ştiinţă fundamentală, că adevărul e cel ce-i uneşte pe oameni. Din această realitate fundamentală s-a născut după moartea lui Socrate opera dialogurilor, al căror maestru avea să devină Platon.

Socrate nu se-ndreaptă împotriva mişcării generale a sofisticii, precum o va face mai târziu Platon. El nu întemeiază un *partid*, nu face *propagandă* şi nu vine cu justificări, nu întemeiază o şcoală ca instituţie. Nu propune nici un program de reforme statale, nici un sistem de cunoaştere. Nu i se adresează nici unui public, nici adunării poporului. În *Apărarea lui Socrate* spune: „Întotdeauna nu mă adresez decât omului în parte", şi tot acolo explică ironic şi de ce face aşa: pentru că nimeni n-ar putea fi sigur de viaţa sa dacă i s-ar adresa unei mulţimi în chip deschis şi cinstit; de aceea cel ce luptă pentru dreptate şi vrea fie şi numai pentru scurtă vreme să rămână în viaţă, va trebui să se limiteze la comunicarea cu omul în parte. Putem înţelege asta într-un mod mai cuprinzător. Falsitatea stării actuale de lucruri, indiferent dacă e vorba de o constituţie democratică, aristocratică sau tiranică, nu poate fi înlăturată prin mari acţiuni de natură politică. Premisa oricărei ameliorări constă în educarea individului în aşa fel încât el să se autoeduce, în trezirea la realitate a substanţei încă ascunse a omului – şi anume pe calea cunoaşterii care totodată e şi făptuire lăuntrică, a ştiinţei care totodată e şi virtute. Cine ajunge să fie un om adevărat, ajunge totodată şi un cetăţean adevărat.

În acest caz însă lucrurile atârnă de omul în parte, de individ, independent de succesul său şi de influenţa pe care o exercită în stat. Independenţa celui care se autoguvernează (*eukrateia*), adevărata libertate, care se dezvoltă o dată cu înţelegerea lucrurilor, este temelia ultimă pe care omul se sprijină stând în faţa Divinităţii.

4. *Substanţa vieţii socratice.* – Dacă filosofia înseamnă „doctrină", atunci Socrate nu-i filosof. El nu-şi găseşte un loc în cadrul istoriei filosofiei greceşti ca istorie a unor poziţii teoretice. Socrate reprezintă starea „aflării pe drum" [*Auf-dem-Wege-Sein*] a unei gândiri ce are ştiinţa neştiinţei sale. Socrate cunoaşte limitele unde sfârşeşte posibilitatea demonstrării, dar unde substanţa din care se hrăneşte el nu face decât să reziste cu o şi mai luminoasă strălucire oricărei interogaţii.

Substanţa aceasta este pietatea lui Socrate, care se manifestă în primul rând prin convingerea că până la urmă adevărul i se va dezvălui unei statornice puneri în discuţie a lumii, şi că omului care are conştiinţa onestă a neştiinţei sale i se va vădi nu nimicul, ci cunoaşterea esenţială a vieţii. În al doilea rând, prin credinţa în zei şi în caracterul divin al polis-ului. Iar în al treilea rând se manifestă prin daimon.

În primul rând. – Când Menon din Dialogul platonician discută cu Socrate despre virtute (*arete*), el ajunge în impas datorită întrebărilor lui Socrate şi îi spune: „Auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acum parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descântec, în aşa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine se apropie de el şi îl atinge. (...) Dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor." La care Socrate spune: „N-am să-ţi răspund cu altă comparaţie. În ce mă priveşte, dacă peştele-torpilă amorţeşte el însuşi atunci când îi amorţeşte pe ceilalţi, atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemână nici un răspuns atunci când îi pun în

încurcătură pe alţii."[a] Ajuns într-o astfel de stare, Theaitetos spune: mă cuprinde ameţeala, iar Socrate îi răspunde că acesta-i începutul filosofiei.

Din descumpănire se dezvoltă înţelegerea lucrurilor. Asta ne e arătat de exemplu în *Menon*: un sclav, care mai intâi răspunde sigur pe el la o întrebare matematică, ajunge în impas, îşi recunoaşte neştiinţa, pentru ca mai apoi să găsească prin intermediul altor întrebări soluţia corectă. După acest model se produce străfulgerarea adevărului în discuţie. Partenerii de discuţie încă nu-l cunosc. Dar adevărul e prezent, ambii îi dau târcoale şi sunt conduşi de el.

Socrate se străduie să stimuleze procesul căutării, dar întreprins de om cu convingerea că va şi găsi ceea ce caută. El compară (în *Theaitetos*) această activitate cu arta moşitului. Theaitetos nu ştie ce răspuns să dea, nu crede că-i în stare să-l găsească, nu l-a aflat nici de la alţii, dar cu toate astea nici nu-l părăseşte dorinţa de a-l afla. „Te încearcă durerile facerii", spune Socrate, „pentru că eşti nu gol, ci cu rod."[b] Iar apoi Socrate descrie felul în care discută el cu adolescenţii. Cercetează ca o moaşă dacă e vorba de o sarcină sau nu, are putinţa ca prin leacurile lui „să trezească ori să potolească durerile"[c], poate să deosebească naşterea adevărată de cea părelnică. Astfel cercetează dacă spiritul tânărului dă născare unui rod părelnic ori mincinos. El însuşi e sterp de înţelepciune, de aceea e dreaptă mustrarea ce i se aduce că nu face decât să le pună altora întrebări. Căci „divinitatea mă sileşte să-i moşesc pe alţii; să dau

a Traducere de Liana Lupaş şi Petru Creţia. În: Platon, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1976, pag. 386.

b Platon, *Theaitetos*, traducere de Marian Ciucă. În ed. cit. vol. VI, pag. 190.

c *Ibidem*, pag. 190-191.

naştere, însă, mă împiedică."[a] De aceea, cei care stau în preajma lui par să fie la început încă şi mai neinstruiţi, dar asta doar pentru că se eliberează de cunoaşterea falsă; „cu toţii însă, stând mai mult împreună cu mine şi cu ajutorul pe care Divinitatea îl dă cui vrea ea, este de mirare cât de mult înaintează (...); şi este limpede că de la mine nu au învăţat niciodată nimic (...). În ce priveşte însă moşitul lor, Divinitatea şi cu mine suntem pricina."[b]

Socrate nu oferă ceva de la el, ci îl lasă pe celălalt să zămislească. Când îl determină pe cel aparent ştiutor să devină conştient de neştiinţa sa, făcându-l prin aceasta să descopere singur adevărata cunoaştere, omul acela nu face decât să dobândească dintr-o miraculoasă profunzime ceea ce în fapt şi ştia de pe acum, dar fără ca încă să ştie că ştie. Prin aceasta ni se spun următoarele: cunoaşterea trebuie s-o descopere fiecare în el însuşi, ea nu poate fi transmisă ca un produs oarecare, ci poate doar să fie trezită. Când se produce acest fenomen, este vorba de reamintirea unor lucruri ştiute parcă din vremuri ancestrale. Asta explică şi faptul că pot căuta filosofând –, fără să ştiu. O idee sofistică era aceea că nu pot căuta decât ceea ce ştiu; dar dacă ştiu, nu e nevoie să caut; iar dacă nu ştiu, nici nu pot să caut. În schimb, filosofând caut ceea ce de pe acum ştiu. Dar n-o ştiu decât în inconştienţa unei amintiri aşa-zis ancestrale, şi aş dori acum s-o ştiu în limpezimea conştienţei prezente.

Interogaţiile, dezagregările, verificările întreprinse de Socrate se întemeiază de aceea pe convingerea că pentru omul a cărui gândire rămâne onestă, cu ajutorul Divinităţii şi prin proprie înţelegere a lucrurilor, adevărul ajunge să fie actualizat. La asta nu duce gândirea ineficace ce operează cu

a *Ibidem*, pag. 192.
b *Ibidem*, pag. 192.

cuvinte, ci gândirea de substanţă sprijinită pe fundamentul lucrurilor. De aici provine şi convingerea amintită.

În al doilea rând. – Socrate credea în zeii tradiţionali, le aducea ofrande, respecta autoritatea sanctuarului delfic, lua parte la sărbători. Acel ceva ce omul nu poate nici să-l facă, nici să vrea să-l facă, şi din care totuşi îşi dobândeşte substanţa orice voinţă şi gândire, poate fi îngropat sau ocolit, după cum au procedat mulţi sofişti. Dar omului îi e cu putinţă şi să respire în acel ceva, să-l urmeze cu veneraţie să simtă aici temeiul lucrurilor fără de care totul ar ajunge lipsit de orice bază. Aşa a făcut Socrate. De aici şi grandioasa, minunata „naivitate" conştientă de sine a lui Socrate, provenită dintr-o evidenţă întemeiată istoric, izvorând nepercepută din adâncul fiinţării. Acolo unde propria înţelegere a lucrurilor nu duce la nici o decizie, se cuvine să urmăm credinţa strămoşilor şi legile statului.

Socrate rămâne indisolubil legat de statul din care provine, de statul lui Solon, al Războaielor contra perşilor, al lui Pericle, de statul unei legalităţi întemeiate din timpuri imemoriale şi tot mereu reîntărite, existenţa lui Socrate nefiind posibilă decât datorită acesteia. De aici şi respectul lui Socrate în faţa legii. În procesul Arginuselor n-a îngăduit să se treacă la vot, deoarece în condiţiile date acesta ar fi fost nelegal. A refuzat ca prin fuga din închisoare să se sustragă legilor existente, chiar dacă astfel în cadrul lor se producea o nedreptate. Nimic nu-l putea abate din cale. Tirania celor Treizeci i-a interzis activitatea de învăţător, iar democraţia l-a osândit la moarte. Nu aparţinea nici unui partid. Dar a susţinut neabătut ideea de lege întruchipată în forma istorică a polis-ului atenian. Socrate – care i se adresa fiecăruia în parte, care a făcut din răspunderea personală o răspundere absolută, care supunea totul verificării critice în faţa tribunalului unui adevăr ce i se arată celui ce gândeşte cu onestitate – n-a vrut nici să transforme

precum Alcibiade statul într-un instrument al voinţei personale de putere, gata să acţioneze chiar şi împotriva statului natal, şi nici să ajungă un cosmopolit fără de pământ sub picioare. Nu i-ar fi dat niciodată prin minte să plece de acolo cu sufletul înverşunat împotriva statului său de baştină, de exemplu în Sicilia, precum Eschil la bătrâneţe, ori în Macedonia, ca Euripide. În mod cert socotea că existenţa lui coincide cu a Atenei. În faţa alegerii: exilul sau moartea, Platon îl pune în *Apărarea lui Socrate* să aleagă moartea: „Frumoasă viaţă aş mai avea, de altfel, plecând în exil la vârsta mea, schimbând cetate după cetate şi alungat de peste tot."[a] În *Criton* îl pune pe Socrate să invoce legile. Numai datorită lor există statul, datorită lor s-a născut Socrate ca cetăţean atenian dintr-o căsătorie legală, a putut tatăl său să-i ofere o instrucţie. Prin faptul că n-a plecat în exil, preferând încă din timpul procesului mai curând moartea unei sentinţe de expulzare în afara ţării, el s-a situat de partea legilor. De aceea nici nu revendică aceeaşi dreptate şi împotriva legilor, ci se consideră obligat să li se supună. Căci se cuvine să se supună sentinţei judecătoreşti la fel după cum omul se supune şi ordinului să meargă la război şi să-şi pună viaţa în joc. Îi e la fel de neîngăduit să recurgă la violenţă împotriva patriei ca şi împotriva tatălui şi a mamei – chiar dacă socoteşte că nu i se face dreptate.

Asta îl deosebeşte pe Socrate de sofişti. Chiar dacă ar putea trece şi drept unul de-al lor datorită lipsei de menajamente în manifestarea îndoielii critice, el totuşi nu părăseşte niciodată solul istoric, recunoscând cu pietate legile polis-ului al căror înţeles şi-l lămureşte meditând asupra lor. Mai întâi se cuvine afirmat fundamentul pe care

a Traducere de Francisca Băltăceanu. În: Platon, *Opere*, vol. I, 1975, ed. cit., pag. 39.

mă sprijin, din care mă trag, care rămâne totdeauna prezent, fără de care alunec în neant.

Tocmai asta-i remarcabil şi caracteristic la Socrate: el împinge critica sa până la extrem, şi cu toate astea trăieşte situându-se permanent sub o instanţă absolută ce s-ar putea numi adevăr, bine, raţiune. Ea semnifică o responsabilitate absolută a gânditorului; dar Socrate nu ştie în faţa a ce, şi vorbeşte de zei. Orice s-ar întâmpla în realitate, acesta rămâne pentru el punctul lui de sprijin, care nu se destramă în nesfârşita transformare a lucrurilor.

Când însă se produce catastrofa, când asupra lui se abate nedreptatea, când propriul polis îl nimiceşte, el se comportă după principiul: mai bine să înduri decât să comiţi o nedreptate. Socrate nu trăieşte nici o pornire de revoltă împotriva statului său, împotriva lumii şi a Divinităţii. Pentru el nenorocirea nu ajunge să constituie un obiect de discuţie în sensul că Divinitatea ar avea nevoie de o justificare. Merge la moarte fără revoltă sau înverşunare. Pentru el nu există nici deznădejdea legată de problema teodiceei, şi nici soluţia ei consolatoare. Dimpotrivă, el trăieşte cu calmul senin întemeiat pe certitudinea necircumstanţială pe care o are în privinţa dreptăţii. E indiferent cum sunt repartizate în lume bunurile fericirii, esenţială nu e decât viaţa trăită după norma adevărului, normă care ţi se limpezeşte prin procesul de gândire. Dacă omul vrea o garanţie, o ştiinţă, cunoştinţe religioase despre Divinitate, nemurire, despre sfârşitul tuturor lucrurilor, Socrate îi refuză toate acestea. Rostul omului este să îndrăznească să mizeze pe faptul că binele este. Neştiinţa pozitivă trimite tot mereu înspre acel punct unde eu sunt eu însumi, pentru că recunosc binele ca fiind adevărul, şi ştiu unde depinde de mine ca să-l şi fac.

În al treilea rând. – Socrate nu socoteşte că ceea ce trebuie făcut într-o situaţie concretă particulară ar putea fi stabilit

în toate cazurile printr-o gândire justă. Zeii însă îţi vin în ajutor. Acest ajutor reprezintă acea limită unde nu mai există decât supunere lipsită de înţelegerea lucrurilor. Socrate relatează despre daimonul care încă din copilărie i s-a adresat în clipele hotărâtoare: „... Un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva."[a] De exemplu, glasul acesta l-a oprit ori de câte ori a vrut să se afirme în sfera publică politică. În ce-i priveşte pe discipolii care l-au părăsit pentru ca apoi să caute iarăşi să reia legăturile cu el, daimonul i-a interzis continuarea raporturilor cu unii dintre ei, iar cu alţii le-a îngăduit. Faptul că glasul a tăcut în timpul procesului i s-a părut ciudat şi încurajator: „Darul profetic obişnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des şi mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori când am ieşit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune; (...) nu se putea să nu mi se împotrivească semnul obişnuit, dacă n-aş fi fost pe cale să fac un lucru bun." (*Apărarea lui Socrate*[b]) Cu greu a mai existat cineva înaintea mea – e de părere Socrate –, care să fi avut parte de un astfel de glas prevenitor. (*Republica*)

Glasul acesta nu oferă cunoaştere. Nu îndeamnă la o anumită acţiune. El nu spune decât „nu". Iar acest „nu" e spus nu în general, ci pentru o situaţie concretă prezentă. El interzice un mod de a vorbi, de a proceda care ar fi spre rău.

a *Ibidem*, pag. 32.
b *Ibidem, pag. 42.*

Iar Socrate i se supune acestui glas interdictiv fără să înţeleagă raţiunile interdicţiei. Glasul nu este o instanţă obiectivă, e incomunicabil altora. El nu e valabil decât în ce priveşte modul de a proceda al lui Socrate însuşi, nu şi pentru alţii. Socrate nu l-ar putea invoca în scopul unei justificări, ci poate doar să relateze despre el, în chip de referinţă.

5. *Procesul.* – Cu unica excepţie a sfârşitului viaţa lui Socrate n-a fost dramatică. Procesul ce i s-a intentat pe motiv de blasfemie a dus la condamnarea la moarte. Acest deznodământ n-a fost întâmplător, el îşi are o îndelungată istorie anterioară. *Norii* lui Aristofan (423) ne înfăţişează un Socrate preocupat de filosofia naturii, de fenomenele cereşti şi de lucrurile de sub pământ, un Socrate care îi neagă pe zeii tradiţionali aşezând în locul lor aerul şi norii, care predă arta cum să izbândeşti într-o cauză chiar dacă e nedreaptă, şi care primeşte bani pentru învăţăturile sale. Dar acel Socrate pe care îl cunoaştem a făcut tocmai contrariul tuturor acestora. Cu timpul, învinuirile ce i s-au adus s-au înmulţit: că Socrate i-ar deprinde pe tineri cu trândăvia, că s-ar folosi de interpretarea dată unor poeţi pentru a-şi întemeia pe aceasta învăţăturile lui criminale, că printre discipolii lui s-ar fi numărat oameni atât de duşmănoşi faţă de popor precum un Alcibiade şi Critias. Această uimitor de neadevărată imagine şi-ar putea avea explicaţia în faptul că pe când era mai tânăr, Socrate se simţea într-adevăr ca acasă în domeniul filosofiei naturii şi al sofisticii, dar mai ales în faptul că trecea drept reprezentant al noii mişcări filosofice în general, care era respinsă de umoarea populară. Poporul l-a confundat pe biruitorul sofisticii cu sofistica însăşi. Căci felul în care o biruise printr-un nou etos al gândirii era insuportabil. Socrate punea neîncetat întrebări, forţând atenţia asupra problemelor fundamentale ale omului fără însă a le soluţiona. Dezorientarea produsă, conştiinţa inferiorităţii pe care o resimţeau oamenii precum şi exigenţa sa imperativă

au produs nemulţumire şi ură. Una din reacţii e cea a lui Hippias: Ai vrea tot mereu numai să-i întrebi pe alţii şi să-i pui în încurcătură, fără ca tu însuţi să dai vreo lămurire şi fără ca să-ţi spui părerea despre nimic. N-am nici un chef să mă las dus de nas. (Xenofon) Aşa că în 399 Socrate a fost adus în faţa judecăţii sub învinuirea că violează legile deoarece nu crede în zeii autohtoni, că apără credinţa într-un nou soi de daimon, şi că ademeneşte tineretul.

În mod vădit Socrate a ignorat decenii la rând toate aceste învinuiri. Cât timp a trăit, n-a existat nici un fel de literatură scrisă care să-i apere filosofia. El însuşi n-a scris un cuvânt. Nu s-a retras cu superioritate din viaţa publică, n-a cultivat în cercuri închise o şcoală a sa, ci mereu s-a expus în stradă unei largi sfere publice. Chiar dacă o făcea totdeauna numai în discuţia cu omul în parte, în felul ăsta el totuşi nu le-a dat pace atenienilor.

Apărarea lui Socrate culminează cu fraza că Divinitatea i-a încredinţat misiunea să-şi dedice viaţa cercetării de sine şi a celorlalţi. „... Acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu, atât prin răspunsul oracolului, cât şi prin vise, ca şi în orice chip în care a rânduit vreodată voinţa divină câte unui om să facă ceva."[a] Iar el acceptase această misiune. De aceea trebuia ca el să reziste pe poziţie, fără a lua în seamă nici primejdia, nici moartea. „(...) Mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă şi, câtă vreme voi mai avea suflare în mine şi voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez şi să vă îndemn, precum şi să atrag atenţia mereu oricui mi-ar ieşi în cale, spunându-i după obicei: «O, preabunule, (...) de cuget, şi de adevăr, şi de suflet ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijeşti şi nu-ţi pasă?»"[b]

a *Ibidem*, pag. 34.
b *Ibidem*, pag. 30.

În apărarea lui trece apoi la atac împotriva judecătorilor: „Căci, să ştiţi bine, dacă mă veţi ucide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veţi face mie mai mult rău decât vouă înşivă."[a] Ei ar putea ce-i drept să-i ia viaţa, ori să-l trimită în exil şi să-l priveze de drepturile cetăţeneşti. Şi se prea poate ca unii să socotească asta drept o mare nenorocire. „Dar eu nu... socotesc aşa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta [Melatos - n.t.], acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept."[b] În felul acesta atenienii ar păcătui împotriva darului pe care Divinitatea li l-a acordat o dată cu misiunea lui Socrate: „Căci dacă mă veţi ucide pe mine, nu veţi mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat – chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă – să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal, mare şi de soi dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneş şi ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a aşezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta de fel să vă trezească şi să vă convingă, şi să vă mustre (...). Voi însă, mâniaţi ca nişte oameni treziţi din somn când abia au aţipit, veţi lovi poate în mine (...); apoi însă aţi continua să dormiţi tot restul vieţii (...)."[c] Iar ca acum să-i implore pe judecători printre lacrimi, după cum e obiceiul, asta n-ar fi cuviincios, n-ar fi drept, n-ar fi un act pios. „Căci doar nu e pus acolo judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să judece; şi el a jurat să nu ţină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă dreptate după lege."[d]

Moartea lui Socrate i-a determinat imaginea şi influenţa exercitată. El este martirul filosofiei. Dar părerea că ar fi fost vorba de un asasinat judiciar comis de democraţia ateniană

a *Ibidem*, pag. 31.
b *Ibidem*, pag. 31.
c *Ibidem*, pag. 31.
d *Ibidem*, pag. 36.

contra celui mai însemnat dintre cetăţenii ei a fost şi ea pusă sub semnul îndoielii: Socrate, susţin unii, s-ar fi putut salva fără dificultate printr-o apărare corespunzătoare. El însă i-a batjocorit pe judecători cu aroganţă, sfidând puterea oamenilor. N-a recurs la nici una din punţile ce i-au fost oferite. Nici nu s-a sustras condamnării la moarte prin fuga ce i-ar fi fost lesnicioasă. Nu s-a arătat în nici un fel dispus să se supună convenţiilor nescrise ale colectivităţii. Aşadar Socrate şi-a provocat el însuşi moartea, şi-a dorit-o; şi că deci n-ar fi vorba de un asasinat judiciar, ci de o sinucidere judiciară. O atare concepţie, care în locul ucigaşului îl declară vinovat pe cel ucis, nesocoteşte faptul că Socrate n-a acceptat ca prin cuvenita acomodare cu neadevărul comun să-şi piardă chemarea sa divină de a lucra în folosul adevărului. A fost un martir adevărat, adică un „martor".

Dar acele argumente aduse împotriva tezei asasinatului judiciar sunt totuşi demne de atenţie – nu însă în judecarea lui Socrate, ci a celui ce citeşte despre el. Ca tot ce ţine de Socrate, nici apărarea lui nu e lipsită de pericole pentru înţelegerea noastră a celor de după el. Acea apărare nu-i valabilă decât împreună cu filosofarea lui Socrate. Înţeleasă în mod abstract, ea-l face pe cititor să ajungă la o stare interioară falsă, la indignare, îndârjire, la o falsă stare înălţătoare. În loc să se lase pătruns de atitudinea socratică fundamentală, cititorul, dimpotrivă, devine el însuşi orgolios, arogant, percepându-l involuntar pe Socrate ca fiind trufaş. Cititorul ajunge astfel să se bucure de invectivele aduse poporului şi judecătorilor. Şi se-nşală extrăgând principii generale din apărarea lui Socrate, din care îşi alcătuieşte apoi un model de viaţă abstract. Doar cel ce gândeşte socratic ar putea acţiona şi muri precum Socrate fără falsitate. Chiar şi Platon tot n-ar mai fi făcut lucrurile în felul lui Socrate.

O altă concepţie este cea formulată cel dintâi de Hegel: Atena avea dreptate, căci îşi apăra propria-i substanţă;

Socrate avea şi el dreptate, căci el iniţia o nouă eră care presupunea distrugerea acelei substanţe. O astfel de absolutizare a istoriei şi de obiectivare estetică în conflictul tragic pare a fi cu totul inadecvată în raport cu sfârşitul lui Socrate. Uriaşa transformare a spiritului epocilor nu înseamnă şi dreptatea absolută a fiecărei epoci în parte, şi prin aceasta existenţa mai multor dreptăţi. Ceea ce are valabilitate pentru oameni străbate toate epocile atunci când oamenii se înfăţişează în chip de oameni. Ceea ce se făptuieşte e aşezat sub o judecată mai înaltă decât cea a unei concepţii istorice. Ceea ce e adevărat şi bine, şi ceea ce e fals şi mârşav nu e îngăduit să fie ascuns într-o viziune tragică.

O împăcare cu condamnarea la moarte a lui Socrate nu-i posibilă decât prin intermediul lui Socrate însuşi. A murit fără înverşunare şi fără să acuze pe nimeni: „...Nu sunt câtuşi de puţin mâniat pe cei care au votat împotrivă-mi şi nici pe cei care m-au acuzat"[a] – acesta a fost ultimul lui cuvânt. Căci el este convins că pentru omul cinstit nu există răul, iar cauza lui nu va fi abandonată de zei la voia întâmplării.

Dar penultimul său cuvânt a fost: „Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteţi la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea (...). Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, şi cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiţi aşadar că, ucigând oameni, veţi opri pe cineva să vă mustre că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine."[b]

6. *Transfigurarea platonică a lui Socrate.* – Imaginea lui Socrate în Dialogurile lui Platon nu se constituie pe baza unei relatări care să redea realitatea istorică a scenelor, a

a *Ibidem*, pag. 43.
b *Ibidem*, pag. 41.

discuţiilor în succesiunea lor, a celor spuse. Dacă însă aici nu e vorba de o relatare obiectivă, nu e totuşi nici pură invenţie literară. Ceea ce a inventat Platon, a fost inventat în spiritul realităţii acestei misterioase personalităţi a gândirii, pentru care e imposibil să stabilim o paralelă. Această imagine ne apare din ansamblul Dialogurilor care se completează reciproc. Iar dacă am vrea să distingem diferite figuri în succesiunea temporală a Dialogurilor, ca mai târziu în operele de artă plastică, trebuie remarcat că acestea sunt totuşi menţinute laolaltă ca ipostaze modificate ale unei unităţi. Acest întreg dezvoltat plurivalent îl reprezintă însăşi realitatea transfigurată. Devine absurd să mai pretinzi aici o realitate investigabilă – ca facticitate – în mod istoric-filologic, având drept etalon precizia unei înregistrări fotografice şi fonografice. Cine neagă realitatea istorică nu poate fi convins prin nici un fel de dovezi. A trebuit să existe un Platon, pentru ca el să vadă şi să mijlocească realitatea lui Socrate. Ceea ce a văzut Platon putem acum vedea şi noi – prin el şi împreună cu el: Socrate înainte de moarte (*Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon*) – şi în viaţă (*Banchetul, Phaidros*).

Moartea lui Socrate ne oferă imaginea detaşării senine pe fondul unei neştiinţe pline de o indicibilă certitudine.

Neştiinţa e temelia şi sfârşitul oricărei discuţii despre moarte. Socrate reflectează: cei ce se tem de moarte îşi închipuie că ştiu ceea ce omul nu ştie. Poate că moartea e cea mai mare fericire, iar ei se tem de ea de parcă ar şti că e cel mai mare rău. Se pot lua în considerare câteva posibilităţi: ori moartea e totuna cu nimic, fără a mai exista nici o senzaţie a ceva, ca un somn fără vise; în acest caz, timpul în totalitatea sa nu pare să fie mai lung decât o noapte de somn din cel mai bun. Ori însă moartea înseamnă migraţia sufletului într-un alt loc, acolo unde se află toţi cei răposaţi, unde judecători din cei drepţi pronunţă adevărul,

unde îi poţi întâlni pe cei judecaţi şi daţi morţii pe nedrept, unde viaţa continuă în discuţii pentru a se mai afla chiar şi aici cine-i omul înţelept, şi unde ţi se-mplineşte fericirea de nedescris de a putea discuta cu cei mai buni dintre oameni. Oricum ar sta însă lucrurile cu moartea, pentru omul bun nu există vreun rău nici în viaţă, nici în moarte.

Socrate, care urmează să bea de îndată paharul cu cucută, ar vrea să-şi convingă prietenii că nu socoteşte situaţia lui prezentă ca pe o nenorocire. Amintindu-le de legenda despre lebedele care mor cântând, el le spune celor ce-l jelesc: „Tare mi-e că voi mă socotiţi, în ce priveşte arta prevestirii, mai prejos de lebede. Căci ele, când simt că au să moară, cântă mai des şi mai puternic decât au cântat vreodată, bucuroase că se vor duce lângă zeul ale cărui slujitoare sunt. (...) Cât despre mine, eu mă cred închinat aceluiaşi zeu ca şi lebedele şi slujindu-l deopotrivă cu ele şi, prin harul lui, nu mai nepriceput prevestitor decât aceste păsări şi nu mai trist, la despărţirea de viaţă, decât ele."[a]

Când Socrate îşi desfăşoară dovezile despre nemurire, motivul calmului său senin pare să fie certitudinea cu privire la nemurirea sufletului, „care-i mai presus de orice îndoială". Dar caracterul acesta absolut al nemuririi este de aşa natură, că certitudinea se întemeiază pe făptuirea a ceea ce e drept şi pe căutarea prin gândire a adevărului. „Dovezile" nu sunt decât asigurări ulterioare. Dovedită raţional, certitudinea nu e o posesiune. Dimpotrivă, Socrate vorbeşte în mod expres de „cutezanţa" de a trăi cu privirea îndreptată asupra nemuririi. Căci ideile despre nemurire reprezintă „o credinţă pe deplin îndreptăţită, ce merită să cutezi a i te dărui. Pentru că această cutezanţă e frumoasă, iar spiritul are nevoie pentru liniştea lui de astfel de

a *Phaidon*, traducere de Petru Creţia. În: Platon, *Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 92.

reprezentări, care au asupra lui efectul unor incantaţii."[a] Dar pentru a împiedica instalarea oricărei certitudini ca posesiune a ştiinţei, Socrate readuce totul la starea de suspensie a unei dispoziţii de fond senine: „Dacă ce spun se dovedeşte adevărat, e foarte bine să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă, morţilor le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu, vouă celor de faţă, prea dezagreabil, umplând cu tânguiri această clipă dinaintea morţii. De altfel această nedumerire a mea (...) va pieri foarte curând."[b]

Criton l-a întrebat pe Socrate cum doreşte să fie înmormântat. Răspunsul lui a fost: „Întocmai cum doriţi. Fireşte însă, numai dacă izbutiţi să mă prindeţi, dacă nu vă scap. (*Spunând asta începu să râdă potolit... şi adăugă*) Nu reuşesc cu nici un chip să-l conving pe Criton că eu, Socrate, sunt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul şir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viaţă. (...) Să fii voios, să-ţi spui că nu pe mine mă îngropi, ci numai trupul meu, şi să-l îngropi cum ţi-o plăcea ţie mai mult şi cum vei socoti mai potrivit cu obiceiul."[c]

Starea sufletească a prietenilor adunaţi în jurul lui Socrate în aceste ceasuri dinaintea morţii sale e un amestec straniu de disperare şi avânt. Lacrimile şi o fericire de neînţeles i-au transpus într-o realitate de neconceput. Ei nu izbutesc să vadă deslușit, cuprinşi deopotrivă de fericirea

---

a *Phaidon*. Am tradus acest pasaj din germană, după varianta folosită de Karl Jaspers, deoarece există unele deosebiri între aceasta şi traducerea românească care sună astfel: „Crezând asta, cred că merită să îţi asumi oarecare risc. Căci e un risc frumos şi tot ce ţine de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantaţie." - Platon, *Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 135.

b *Ibidem*, pag. 101.

c *Ibidem*, pag. 136-137.

credinţei pe care-o împărtăşesc cu Socrate şi de durerea nesfârşită de a-l pierde pe acest bărbat unic.

Moartea nu are nimic tragic pentru Socrate. „Voi, Simmias, Cebes, ceilalţi, voi, fireşte, veţi porni şi voi cândva, fiecare, pe acest drum, dar nu acum. (...) Cât despre mine iată, ceasul a venit şi, cum ar zice un erou de tragedie, soarta mea mă cheamă."[a] Asta înseamnă că termenul morţii a ajuns să îi fie indiferent. Socrate îi e superior timpului.

El îşi opreşte prietenii să-l jelească. „Se cuvine să murim în reculegere şi pace. Hai, liniştiţi-vă, şi fiţi stăpâni pe voi."[b] Căci Socrate caută comuniunea în adevărul senin; jeluirile în schimb nu-i unesc pe oameni. Îşi ia prietenos rămas bun de la Xantippa, văicăreala a ajuns să-i fie străină. Avântul sufletului nu reuşeşte decât în procesul de gândire, atât timp cât îţi mai e dat să gândeşti, şi nu lăsându-te pradă durerii cu mintea pustie. E drept că în fiinţarea noastră în lume noi oamenii ajungem să fim copleşiţi de o astfel de durere şi să ne jeluim. Dar în momentele ce preced sfârşitul starea asta trebuie să-nceteze; iar în clipa cea din urmă omul trebuie să fi ajuns la calmul acceptării, al consimţirii cu destinul. Socrate oferă acest exemplu grandios: tocmai în situaţia în care durerea pustiitoare pare a fi reacţia cuvenită, se dezvoltă acolo o mare linişte iubitoare ce-ţi deschide sufletul. Moartea nu mai e importantă. Ea nu-i va fi ascunsă privirii, dar adevărata viaţă nu e viaţă înspre moarte, ci înspre bine.

În timp ce, aflat în faţa morţii, Socrate pare de pe acum cu totul desprins de viaţă, el îşi păstrează cu toate acestea o stare de iubitoare receptivitate în faţa oricărei mărunte realităţi umane, aşa de exemplu în faţa bunătăţii şi atenţiei pline de grijă a paznicului. Socrate se gândeşte şi la

a *Ibidem*, pag. 135.
b *Ibidem*, pag. 139.

lucrurile ce se mai cuvin făcute: „Cred că e mai bine ca, înainte de a bea otrava, să mă spăl, să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leş."[a]

Patetismul e absorbit fără urmă de perspectiva practică asupra lucrurilor şi de glumă. Ambele sunt iradieri ale calmului. Liniştea sufletească a lui Democrit se situează pe planul mai candid al unei fiinţări umane conştiente de sine, vrednice, capabile de automoderaţie. Ea nu a cunoscut aceste zguduiri din străluminarea cărora s-a născut acea linişte mai profundă, mai ştiutoare a lui Socrate. Socrate e liber datorită certitudinii în neştiinţa acelui lucru, înspre care ţintind a cutezat să-şi mizeze întreaga viaţă, iar la sfârşit şi moartea.

Phaidon, împreună cu *Apărarea lui Socrate* şi *Criton,* se numără printre puţinele documente de neînlocuit ale omenirii. Acei oameni din Antichitate care filosofau le-au citit până în secolele târzii, învăţând de aici cum să moară cu liniştea sufletească a acceptării destinului propriu oricât de nefast.

Să nu ne înşelăm în privinţa atmosferei de răceală a acestei atitudini. Dar nu putem citi aceste scrieri fără a fi pătrunşi până în miezul gândirii. Aici se manifestă o exigenţă lipsită de fanatism, o virtualitate supremă fără încremenire în morală, o stare de deschidere a sinelui în faţa acelui punct unic al absolutului. Mai înainte de a-l atinge pe acesta, omul nu trebuie să se abandoneze pe sine, dar o dată ajuns aici are putinţa să trăiască şi să moară liniştit.

Socrate cel din timpul vieţii este la Platon, în ciuda clarităţii apariţiei sale, o figură misterioasă până şi sub raport fizic. Sănătatea sa indestructibilă îi îngăduie traiul lipsit de pretenţii şi rezistenţa la băutură. După o noapte de chef duce o discuţie filosofică profundă cu Aristofan şi

a *Ibidem,* pag. 135.

Agathon. Când şi aceştia doi cad pradă somnului, se ridică şi pleacă. Intră în *lykeion*, se îmbăiază şi-şi petrece ziua întreagă după cum obişnuieşte s-o facă, şi după toate acestea seara pleacă spre casă să se odihnească. – E în stare să se comporte într-un mod foarte neobişnuit. Pe drum încetineşte pasul, se opreşte meditând, priveşte ţintă *înaintea sa*. O noapte întreagă poate sta aşa. Când au venit zorile, „s-a rugat la Soare şi a plecat". – E urât ca un silen şi totodată de o fascinantă putere de atracţie. – Nu poate fi încadrat în nici o categorie, e ciudat (*atopos*), incomprehensibil; ceea ce el este şi spune şi face pare că ar putea avea totdeauna şi o altă semnificaţie.

În *Banchetul* Platon îl pune pe Alcibiade să ne relateze cine e acest Socrate; la beţie, Alcibiade – tânăr nobil care i-a devenit necredincios lui Socrate – vorbeşte despre el fără reţineri, adresându-i-se chiar lui, cuprins de înflăcărarea unei iubiri pe care el însuşi nu şi-o înţelege:

„Socot pe Socrate aidoma acelor chipuri de sileni aşezaţi prin atelierele sculptorilor pe eare aceştia îi dăltuiesc cu naiuri şi flaute în mâini. Dacă-i deschideţi însă, ei au pe dinăuntru nişte mici statui de zei. (...)

Când însă te-ascultă cineva pe tine [Socrate], ori aude pe altul *repetându-ţi cuvintele*, fie el cel mai prost vorbitor, şi fie ascultătorul o femeie, un bărbat, un tânăr, suntem izbiţi cu toţii şi, stăpâniţi de vrajă, ascultăm.

Cât despre mine, prieteni, de nu m-aş teme c-am să vă par cu totul ameţit de băutură, aş fi în stare să jur chiar acum şi să vă mărturisesc ce urme adânci au săpat în sufletul meu cuvintele lui şi sub ce farmec mă simt chiar în clipele acestea!

Când îl ascult, inima mea bate mai tare decât a corybanţilor. Lacrimi îmi pică din ochi sub vorbele sale. Dacă mă uit împrejur, bag de seamă că şi alţii, mulţi alţii dintre cei ce-l aud, resimt acelaşi lucru. Când ascultam câteodată pe Pericle sau pe ceilalţi

oratori de frunte, îi găscam desăvârşiţi în cuvântări. Dar ei niciodată nu m-au făcut să trec prin astfel de emoţii. Niciodată sufletul nu mi-a vibrat atât de puternic la cuvântările lor, niciodată nu s-a zbătut ca şi cum ar fi căzut în robie. Dimpotrivă, acest Marsyas de aci nu o dată m-a adus într-o astfel de stare sufletească, încât chiar viaţa să-mi pară nesuferită, aşa cum sunt şi aşa cum o trăiesc. Şi nu vei spune, Socrate, că astea nu-s adevărate! Acum chiar simt că, de-ar fi să te ascult vorbind, nu m-aş mai stăpâni ci aş fi încercat de aceleaşi simţăminte. Dar el mă sileşte să recunosc că, în vreme ce-mi lipsesc atâtea, eu nu mă îngrijesc de mine şi am timp pentru afacerile atenienilor. Cu forţa deci, şi fugind ca de sirene, cu urechile astupate, eu plec, mă fac nevăzut; şi mi-e frică să stau aci, mi-e frică să nu m-apuce anii târzii ai bătrâneţii pe lângă dânsul. Din câtă lume există, eu numai în faţa lui încerc sentimentul ruşinii, pe care – nu-i aşa? – nimeni nu-l bănuieşte în mine. Ei bine, de el mă ruşinez. În adâncul conştiinţei îmi dau seama că nu-s în stare să opun ceva poruncilor lui; dar cum mă depărtez puţin, sunt covârşit de onorurile ce-mi face mulţimea, şi-atunci fug de el, fug cât mai departe, iar când dau ochii cu el, mă ruşinez şi recunosc că are dreptate. Câteodată aş fi chiar bucuros să ştiu că el nu există printre oameni. Dar cine ar suferi mai mult decât mine de s-ar întâmpla una ca asta? Încât singur nu mă mai dumiresc cum să mă port faţă de acest om.

(...) Fiţi sigur că nici unul dintre voi nu-l cunoaşte. Ci eu, fiindcă am apucat să iau cuvântul, am să vi-l dezvălui.

Voi observaţi că Socrate are purtări de îndrăgostit faţă de tinerii frumoşi: stă necontenit pe lângă dânşii şi rămâne uluit când îi vede. Pe de altă parte, el ignoră totul, nu ştie nimic, după cât are aerul. Nu-i aşa că seamănă şi aici cu un silen? Nici o deosebire. Pe dinafară, el este învăluit într-o înfăţişare asemenea celeia pe care sculptorul o dă silenului; dar dacă-l deschideţi, câtă înţelepciune, iubiţi comeseni, este îngrămădită înăuntru! Aflaţi că nici frumuseţea corpului nu-l interesează deloc; nimeni n-ar putea crede cât de mult o dispreţuieşte. Nu-l interesează nici dacă unul

este bogat, nici dacă are parte de vreo cinstire din aceea pentru care lumea de rând îl fericeşte. Toate astea el le consideră bunuri fără de preţ, iar despre noi, ca oameni, spune că nu suntem nimic. Vă asigur! Ironizând şi jucându-se cu toţi oamenii, aşa-şi trăieşte el viaţa întreagă. Dar când urmăreşte un gând serios, dacă cineva îl deschide înăuntru, e de neînchipuit să vezi ce statui sunt acolo! Ci eu le-am văzut odată... şi mi-au apărut divine, de aur, frumoase şi atât de minunate (...)."[a]

Imaginea lucidă pe care ne-o oferă Xenofon e foarte diferită de imaginea transfigurată a lui Platon, dar necontrazicând-o în punctele esenţiale. Xenofon vede aspectele de prim-plan, Platon contemplă profunzimea. Xenofon ne înfăţişează un om moral, dar care în virtutea libertăţii sale de cunoscător de oameni e lipsit de rigorism. Platon în schimb vede omenescul unei naturi inepuizabile, şi-ntr-aceasta mai mult decât natura. Xenofon nu înregistrează decât detalii şi idei izolate, observă destoinicia, sănătatea şi capacitatea de înţelegere, şi ar fi dispus să judece imperfecţiunea şi defectele lui Socrate cu aceeaşi înţelegere, dar nu găseşte nimic de acest fel. Platon pătrunde până în miezul fiinţei socratice, care devine perceptibilă în parabole – în formele ei de manifestare nu e comprehensibilă decât în mod simbolic –, şi se găseşte astfel în faţa graniţelor unde judecata sfârşeşte în contemplarea extraordinarului. Xenofon e în cunoştinţă de cauză, şi l-a însuşit pe Socrate culegând şi relatând totul despre el. Platon însă e pătruns, iar Socrate stârneşte în el un impuls care abia prin intermediul întregii vieţi a lui Platon va da la iveală tot ceea ce era conţinut în realitatea şi adevărul lui Socrate. Xenofon ne descrie un raţionalist un pic pedant,

a *Banchetul*. În: Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu *Viaţa lui Platon* de Constantin Noica; ELU, Bucureşti, 1968, pag. 301-303.

care se gândeşte la ceea ce e util, Platon în schimb pe cel călăuzit în gândire de eros, atingând în procesul gândirii lumina binelui desăvârşit. Ambii se opresc la om, nu-l divinizează; dar pentru Xenofon omul însuşi şi posibilul lui adevăr este o fiinţă transparentă, explorabilă în totalitate din punct de vedere raţional-moral, în timp ce pentru Platon el este o fiinţă ce se rosteşte dintr-un adânc inepuizabil, trăind în avântul dinspre impenetrabilitate spre insondabil [*im Aufschwung aus der Unergründlichkeit ins Unergründliche hin lebendes Wesen*].

7. *Istoria influenţei exercitate de Socrate.* – Moartea lui Socrate a făcut ca influenţa sa filosofică să iasă la lumină în mod exploziv. Teribilul eveniment a determinat cercul de prieteni ai lui Socrate să-şi asume misiunea de a-i da lumii de ştire despre filosof, de a depune mărturie despre el, de a filosofa în spirit socratic. Acum apare şi literatura socratică, în cadrul căreia Platon avea să fie figura cea mai de seamă. Prezicerea lui Socrate s-a adeverit: prietenii săi n-aveau să dea pace cetăţii. Deşi nu exista nici o operă scrisă a lui Socrate, nici o doctrină şi încă şi mai puţin un sistem, de aici a început cea mai puternică mişcare a filosofiei greceşti. Şi ea durează până astăzi.

Dar partea ciudată e următoarea: Socrate nu se reflectă nicidecum univoc în discipolii săi. Nu apare o şcoală, ci o pluralitate de şcoli. Şi toate se referă la Socrate ca fiind la originea lor. E realizată o lume a unor posibilităţi contradictorii din punct de vedere ideatic. Însăşi figura lui Socrate apare în varii ipostaze. Singurul element comun rămâne acesta: cu toţii au trăit în contact cu Socrate experienţa că au devenit altfel. Ceea ce a început să se producă îndată după moartea lui Socrate, nemaisfârşind niciodată şi făcând până azi imposibilă o unanimitate de păreri asupra realităţii lui Socrate, este tocmai această diversitate de neşters a influenţei sale.

Unul din punctele din care se naşte diversitatea este gândirea sa. Datorită acesteia cei cu care a avut Socrate contact au devenit alţi oameni. Această gândire îi conferă omului independenţa în a deveni una cu ceea ce e esenţialul. În procesul de gândire noi oamenii ne exercităm posibilitatea noastră supremă, dar tot gândirea ne duce şi la neant. Gândirea e adevăr numai atunci când conţine ceea ce prin ea dobândeşte prezenţă, dar e mai mult decât gândire. Platon numeşte asta: binele, eternitatea fiinţării; dar asta e o minunată interpretare platonică a lui Socrate. Prin Socrate gândirea a ieşit la lumină, cu o supremă exigenţă şi însoţită de o supremă primejdie. A ajunge în contact cu el are drept urmare acea înaripare pe care au cunoscut-o toţi socraticii. Imediat după Socrate, în modul acesta de gândire s-a produs o multiplă fragmentare. Oare au crezut cu toţii că deţin gândirea socratică, iar în realitate nici unul nu dispunea de ea? Aici să se afle oare neîncetata forţă de propulsie, care nici până azi n-a ajuns la ţintă, dar căreia îi reuşeşte o intensificare până în zonele incomensurabilului?

Să enumerăm şcolile socratice: Xenofon nu ne oferă decât o relatare despre ele; dar ele se caracterizează prin concretizarea anumitor moduri de gândire: şcoala din Megara (Eukleides) a dezvoltat logica şi eristica, a inventat aporiile semnificative (mincinosul), iar în cadrul aceleiaşi şcoli, Diodoros Cronos a tratat despre ciudăţeniile ideii posibilului. – Şcoala elică (Phaidon) a întreprins cercetări dialectice. – Şcoala cinică (Antisthenes) a păşit pe calea simplităţii lipsite de orice pretenţii şi a independenţei interioare, a negării educaţiei şi culturii. Din această şcoală provine Diogene din Sinope. – Şcoala cirenaică şi-a dezvoltat etica pornind de la natură şi de la condiţiile plăcerii – „hedonismul". – În ce-l priveşte pe Platon, care prin cuprindere, profunzime şi capacitate evolutivă, contrar tuturor abordărilor

unilaterale, avea să conducă spre viitor marele curent al filosofării socratice, el nu nimereşte în nici una din acele fundături. – Nici una din aceste filosofii nu este cea a lui Socrate. Fiecare din ele trebuie privită ca reprezentând o posibilitate inclusă în gândirea lui, gândire ce se reflectă în aceste multiple imagini.

Altfel s-au petrecut lucrurile în perioada ce a urmat. Imaginile lui Socrate s-au interpus între noi şi realitatea sa, din care nu mai vedem decât o licărire. De aceea, mulţi dintre filosofii Antichităţii – aproape toţi –, au putut să vadă în Socrate, în ciuda duşmăniei lor reciproce, o încarnare a idealului de filosof. Aşa a rămas el fixat în unicitatea sa de-a lungul secolelor.

Părinţii Bisericii îi atribuiau lui Socrate o înaltă semnificaţie. Vedeau în el un precursor al martirilor creştini, care ca şi aceştia murise pentru convingerile sale, fiind acuzat tot ca şi ei de trădarea credinţei tradiţionale. Mai mult încă: numele lui Socrate e amintit alături de cel al lui Hristos. Socrate şi Hristos sunt şi unul şi altul împotriva religiei greceşti (Justin). „Nu există decât un singur Socrate" (Taţian). Origene descoperă puncte comune între Socrate şi Iisus. Conştientizarea socratică a neştiinţei umane îl pregăteşte pe om pentru credinţă (Theodoret). Cunoaşterea de sine a lui Socrate reprezintă calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Socrate şi-a dat seama că omul nu se poate apropia de divin decât cu spiritul pur, nemaculat de patimi pământeşti. El şi-a mărturisit propria sa neştiinţă. Deoarece însă din discuţiile purtate de el n-a putut fi dobândită nici o idee clară asupra bunului suprem, şi pentru că el nu face pretutindeni decât să incite, să susţină o opinie pentru ca apoi iarăşi s-o infirme, fiecare şi-a extras din el ceea ce i-a convenit (Augustin).

Cât timp primele secole creştine au stat în umbra Antichităţii, a mai fost preţuit şi numele lui Socrate. În Evul Mediu strălucirea numelui său s-a stins. Era pomenit doar ocazional: Jehuda Halevy

vedea în Socrate pe reprezentantul celei mai desăvârşite înţelepciuni umane, căreia însă divinul îi e inaccesibil. Numele lui Socrate reapare din perioada Renaşterii. A revenit la viaţă o dată cu filosofarea independentă. Astfel Erasmus a scris despre el: *Sancte Socrates, ora pro nobis*. Montaigne vedea în gândirea socratică scepticismul şi naturaleţea, şi în aceasta mai ales seninătatea capacităţii de a muri. În timpul iluminismului, Socrate a fost considerat drept gânditor al independenţei şi libertăţii morale. Pentru Mendelssohn el era bărbatul excelenţei morale şi al dovezilor aduse în sprijinul lui Dumnezeu şi al nemuririi (*Phaidon*). Dar toate acestea n-au fost decât începutul. Abia Kierkegaard a descoperit o cale primordială de acces la Socrate şi ne-a dat cea mai profundă interpretare a lui Socrate de până acum din întreaga perioadă modernă, a ironiei şi maieuticii sale, a efectului exercitat prin imboldul pe care-l stârnea de a găsi adevărul, şi nu ca mijlocitor al adevărului. Nietzsche a văzut în Socrate pe marele adversar al conţinutului tragic al lumii greceşti, pe intelectualistul şi fondatorul ştiinţei – vedea în el o fatalitate a lumii greceşti. S-a luptat întreaga sa viaţă cu Socrate, fiindu-i apropiat şi totodată având conştiinţa că acesta îi era adversarul cel mai radical. „Socrate mi-e atât de apropiat, încât aproape totdeauna mă lupt cu el." – Ce va mai deveni filosofia în viitor trebuie să reiasă şi din modul în care se va exercita influenţa lui Socrate.

Retrospectiv putem spune că Socrate – cunoscut şi deloc cunoscut în realitatea sa – a devenit într-un fel acea figură, în care epocile şi oamenii şi-au proiectat propriile dorinţe şi preocupări: cu privire la creştinul cucernic, smerit, – la bărbatul raţiunii conştient de sine, la genialitatea personalităţii daimonice, – la vestitorul omeniei, – ba uneori privitor chiar la omul politic care-şi ascunde sub masca de filosof planurile de cucerire a puterii. N-a fost nimic din toate acestea.

Ceva nou a adus cercetarea filologică modernă. De la Schleiermacher încoace ea continuă să lucreze la imaginea lui Socrate punându-şi întrebarea: ce se poate afla pe baza izvoarelor despre realitatea istorică a lui Socrate? Această cercetare dezvoltă metodele criticii istorice şi încearcă să prezinte rezultatul ei sub forma unei imagini a lui Socrate epurate de poezie şi legendă.

În mod uimitor de aici nu rezultă câtuşi de puţin o imagine ştiinţifică unanim recunoscută a lui Socrate. Dimpotrivă, rezultatul constă în încercarea de lămurire în acest caz a posibilităţii sau imposibilităţii existenţei unei imagini istorice, precum şi într-o multitudine de imagini contradictorii. Zadarnic am încerca să punem de acord între ele reconstrucţiile critice ale gândirii lui Socrate. Valoarea de izvor a unui Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel e de fiecare dată fie scoasă în evidenţă, fie respinsă. Concluzia cea mai radicală a tras-o Gigon: deoarece nu există nici o relatare istorică despre Socrate, ci numai nişte texte literare, şi deoarece n-au existat vreodată nici însemnări de nici un fel ale lui Socrate însuşi, este imposibil să construim o filosofie a lui Socrate. Gigon recunoaşte, ce-i drept, că n-a putut fi cu totul întâmplător că Aristofan l-a ales tocmai pe Socrate drept reprezentantul unei filosofii a necredinţei, formată dintr-un amestec de cunoaştere a naturii, de elucidare a fenomenelor şi de sofistică, că tocmai Socrate şi nu un alt sofist a fost condamnat la moarte în 399, şi că tocmai el a ajuns să se constituie — în cadrul unei literaturi la fel de însemnate prin rangul şi amploarea ei — în imaginea emblematică a adevăratului filosof. Din ce cauză însă, spune Gigon, asta n-o mai ştim. Va trebui să renunţăm la un Socrate istoric.

Faţă de această poziţie există şi încercările de a combina în mod critic cele ce ne-au fost transmise despre Socrate, de exemplu după formula lui Schleiermacher: „Ce ar mai fi putut fi Socrate pe lângă ceea ce ne relatează Xenofon, fără însă a

contrazice trăsăturile de caracter şi preceptele de viaţă pe care Xenofon le prezintă ca fiind în mod cert socratice? Şi ce-ar fi trebuit să fie, pentru ca să-i fi oferit lui Platon prilejul şi dreptul să-l înfăţişeze aşa cum o face în Dialogurile sale?" Erudiţii care *nu vor să renunţe la asta trebuie să dea dovadă de necesarul „tact* istoric", pentru ca prin comparaţia şi combinarea elementelor să poată proiecta figura unui Socrate istoric.

Dacă ştiinţa se caracterizează prin stringenţă, atunci fie că ea are aici drept rezultat ceva cu totul insignifiant, o acumulare de *topoi* şi anecdote care existau încă mai dinainte şi care i-au fost acum aplicate şi lui Socrate, fie însă că ea se neagă pe sine însăşi, afirmând că extrage de aici mai mult decât i-o îngăduie metodele critice, iar atunci rezultatul e o multitudine de imagini ireconciliabile, presupus critice – aşadar nu o cunoaştere ştiinţifică.

În acest caz, Socrate reprezintă de exemplu o treaptă premergătoare spre filosofia lui Platon, este descoperitorul căii ce duce la noţiune (Zeller, conform cu Aristotel); ori nu e un filosof, ci un revoluţionar, un profet moral, creator al unui etos al autostăpânirii şi al lipsei de pretenţii faţă de sine însuşi, al autoeliberării omului (Heinrich Maier); ori este Socrate cel din Dialogurile lui Platon în ansamblul lor, este deci creatorul teoriei ideilor, al teoriei despre nemurire, al statului ideal – tot ceea ce relatează Platon fiind aşadar luat drept adevăr istoric (Burnet, Taylor*). Faţă de toate aceste poziţii Werner Jaeger recomandă procedeul metodic raţional: Socrate are ceva din toate astea, dar cu rezerve (nu-i pot fi atribuite lui Socrate mai cu seamă teoriile filosofice din Dialogurile mai târzii ale lui Platon, începând cu teoria ideilor); din toate cele scrise şi gândite despre Socrate trebuie să fi existat câte ceva, o disponibilitate în el. Aici trebuie plecat de la realitatea extraordinarei influenţe exercitate de Socrate, care a fost atestată în mod nemijlocit. Prin aceasta Jaeger orientează în mod decis atenţia asupra aspectului factic, după cum totodată el şi depăşeşte pe bună dreptate cadrul strict al filologiei,

în măsura în care aceasta e ştiinţă şi demonstrează faptele cu stringenţă.

8. *Însemnătatea perenă a lui Socrate.* – După studierea izvoarelor fiecare va reţine o imagine a lui Socrate. Oricât ar mai rămâne şi o serie de alte disponibilităţi în suspensie, şi în ciuda faptului că avem ştiinţă de gradul de incertitudine, ni se fixează totuşi o imagine a lui Socrate pe care o socotim ca fiind reală, şi nu ca pe o imagine literară fictivă. Chiar dacă, raportată la o concreteţe univocă reală, figura lui Socrate pare să rămână ascunsă, totuşi în faţa ochilor ne apare inevitabil forţa lui omenească, personalitatea lui seducătoare. Nici nu este posibil să nu-ţi faci nici o imagine despre Socrate cel istoric. Mai mult încă: a-l avea în faţa ochilor pe Socrate constituie una din premisele indispensabile ale filosofării noastre. E poate îngăduit să spunem: nici o filosofare nu-i azi cu putinţă fără Socrate, fie el perceptibil chiar şi numai ca o slabă licărire dintr-un trecut îndepărtat! Felul în care cineva îl receptează pe Socrate îi determină o caracteristică esenţială a gândirii sale.

Încă imediat după moartea sa s-a format şi o receptare nefilosofică a lui Socrate, după cum reiese din nişte dialoguri *pseudoplatonice:*

Kleitophon îi reproşează lui Socrate: tu inciţi omul, dar nu-i arăţi ce trebuie să facă. O fi poate frumos să lauzi dreptatea şi buna înţelegere între prieteni. Şi e adevărat ceea ce spui, că e ridicol să te-ngrijeşti de toate celelalte lucruri, iar sufletului să nu-i porţi de grijă. – Kleitophon ar vrea însă acum să ştie în ce constă făptuirea dreptăţii, şi nu aude decât asta: în a face ceea ce e prielnic, obligatoriu, folositor, avantajos. N-aude nimic despre scopul anume. De aceea Kleitophon îl întreabă: oare imboldul să fie totul? Întreaga noastră viaţă să nu constea decât în misiunea de a-i îmboldi pe cei lipsiţi încă de imbold, iar misiunea acestora,

la rândul lor, să facă acelaşi lucru cu alţii? De aceea Kleitophon îi spune lui Socrate: când e să dai un imbold năzuinţei spre virtute, într-aceasta n-ai egal. Pentru omul încă neîmbolit spre virtute eşti de nepreţuit. Dar pentru cel ce a primit de pe acum acest impuls aproape că ai putea fi chiar o piedică în calea lui de a ajunge la ţelul suprem al virtuţii. – De aceea ar vrea ca de acum înainte Socrate să renunţe faţă de el la discuţiile ce nu sunt decât stimulatoare şi pregătitoare, şi să-i împărtăşească ceea ce trebuie să-i urmeze stadiului de pregătire. Kleitophon vrea indicaţii. – Sub o formă amabilă aici se vădeşte ceva ce până astăzi revine tot mereu. Lumea aşteaptă ceva de la filosofie pe care aceasta nu-l poate oferi, şi-şi exprimă apoi dezamăgirea. Omul ar vrea să i se „furnizeze" adevărul, la care totuşi nu poate decât accede primordial prin propria-i acţiune lăuntrică a gândirii.

De o astfel de dezamăgire se apropie şi o altă reacţie. Omul forţează obţinerea celor râvnite, îi atribuie lui Socrate o aură magică, îl transformă într-un mântuitor sau vrăjitor. Aşa se petrec lucrurile în *Theages*. Aici se spune: în compania lui Socrate mulţi au făcut progrese uimitoare chiar şi atunci când nu se-ntâmpla decât să se afle împreună în aceeaşi casă, mai mari încă dacă erau în aceeaşi încăpere cu el, şi mai mari când cineva îl privea pe Socrate, şi cele mai mari progrese când omul sta alături de el şi-l atingea. – Iată deci cum forţa unei discuţii care trezeşte mintea omului e răstălmăcită ca fiind magia unei prezenţe colorate erotic. Acestei transformări îi corespunde obiectivarea daimonului socratic într-un oracol. Nu mai avem aici de-a face cu acel glas ce nu spune decât „nu" şi e valabil numai pentru Socrate, ci de un organ ce i-a fost dat pentru ca Socrate să-l utilizeze în folosul altora. Cineva, se afirmă, chiar ar fi murit pentru că nu s-a supus în acţiunile sale glasului daimonului, ale cărui spuse Socrate i le împărtăşise.

Pare mai întâi că e vorba de o modificare aproape neînsemnată în concepţia despre Socrate, şi prin aceasta despre filosofie. În fapt însă aici se cască o prăpastie între fiinţarea vie a raţiunii în

realitatea lui Socrate, şi acea figură înconjurată de legende şi posedând puteri magice. De importanţă majoră în influenţa exercitată de Socrate este faptul că având în vedere personalitatea sa, aceste încercări de mitizare au trebuit până la urmă să se împotmolească. Ele au fost posibile, fără însă a se putea impune în mediul de luciditate a raţiunii iubitoare pe care o iradiază Socrate.

Dinspre Socrate se exercită asupra noastră eliberarea deplină şi totodată misterul gândirii. De la el încoace, pentru cel iniţiat în această gândire naivitatea cunoaşterii nu mai este posibilă. Gândirea aceasta eliberată a ajuns acum să-şi fie ei înseşi marea întrebare pe care şi-o pune. Exigenţa ca omul să-şi întemeieze viaţa pe ceea ce încolţeşte în gândire şi numai în gândire, de a face din credinţa în raţiune originea şi măsura lucrurilor, nu poate fi împlinită prin însuşirea gândirii ca pe o tehnică asupra căreia eşti gata orientat şi de care dispui. E adevărat că de-atunci încoace autoluminarea gândirii a diferenţiat între ele, a elucidat şi a făcut într-un fel disponibile metodele cunoaşterii şi operaţiunile logice, permiţând astfel o uriaşă intensificare a gândirii. Dar totdeauna mai există şi cuprinzătorul fond al gândirii, fără de care ceea ce a fost înţeles în mod exclusiv logic ajunge să fie o simplă tehnică şi devine fără sens în multiplicitatea unei abilităţi lipsite de idee directoare. Gândirea nu poate fi închisă într-o desăvârşită gândire a gândirii.

De aceea, această gândire socratică nu reprezintă o întemeiere a „ştiinţelor", pe care în fapt o reuşise de mult cercetarea ionică. Dar din direcţia noii gândiri ştiinţele au primit un impuls încă necunoscut până atunci.

Această gândire nu înseamnă nici întemeierea unei lecturi filosofice a scrierii cifrate a fiinţării, pe care filosofia presocratică o realizase de pe-acum în stil mare.

Dar în gândirea socratică meditaţia aceasta metafizică a fost retopită, găsindu-şi totodată şi justificarea.

Gândirea presocraticilor a fost naivă – după cum o reflectă gândirea gândirii din partea sofiştilor. Socrate a penetrat ambele cu o limpezime luminoasă, care la rândul ei se vădea a fi o formidabilă nouă naivitate; de la Socrate încoace omul, care-şi este lui însuşi dăruit pe fondul demersului său continuu de a se menţine gata pregătit [*der sich in seinem Sich-bereit-Machen geschenkt wird*], are putinţa să trăiască din această naivitate. Cu ajutorul reflecţiei nelimitate a sofiştilor pe care şi-a însuşit-o, Socrate n-a urmărit disoluţia substanţei umane, ci a încercat să realizeze şi să trezească substanţialitatea gândirii înseşi prin chiar lucrarea ei lăuntrică.

Ce este gândirea e o problemă care a fost abordată de toţi filosofii socratici apăruţi ulterior. Dar ea a rămas nerezolvată până astăzi în ce priveşte praxis-ul gândirii reale. Încă nimeni n-a izbutit să formuleze în mod corespunzător printr-un demers teoretic, ce este de fapt această gândire.

Dar ea rămâne mereu o gândire. Caracterizându-l pe Socrate ca pe inventatorul noţiunii (adică inventatorul discursului ce depăşeşte aspectul particular, precum şi al determinării generalului), Aristotel a înregistrat în termenii propriei sale gândiri ceva ce poate că el însuşi nici n-a mai înţeles după ce Platon avea să-i confere acelui lucru cea mai splendidă înflorire.

Gândirea socratică trece dincolo de limite, e atrasă de adevăr, pe care nu-l atinge decât în formele unei neştiinţe ştiutoare, susţinută de încrederea că adevărul şi realitatea i se dezvăluie gândirii oneste. De aceea gândirea aceasta se exercită într-un spaţiu care înseamnă mai mult decât gândire. Gândirea e răspunzătoare să audă în ea însăşi acest altceva, – şi se face vinovată dacă alunecă în pura abstracţie a noţiunilor şi în jocul lor lipsit de fundament.

Această gândire se vede pusă în faţa a două căi greşite, pe care le poate însă evita. Pe de-o parte ea poate aluneca în moralismul ca justificare abstractă a ceea ce e corect. Iar pe de alta îşi poate căuta justificarea în iraţional. Evitându-le pe ambele, ea rămâne orientată asupra posibilităţii de a gândi ceea ce în orice autentic act de gândire se actualizează ca certitudine şi intangibilitate.

Este o gândire ce nu-i permite omului să se închidă în el. Ea nu admite fereala celui ce nu rabdă prea marea apropiere, ea tulbură voinţa oarbă de fericire, complacerea în instinctual şi îngustimea în interesele fiinţării în lume. Gândirea aceasta deschide, ea cere în mod imperios primejdia în spaţiul deschis.

În cercul de influenţă al lui Socrate există autoconvingere liberă, şi nu aderare. Aici e posibilă prietenia în mişcarea adevărului – şi nu formarea unei secte întru credinţă. În limpezimea luminoasă a posibilului omenesc, Socrate îl întâlneşte pe celălalt de la egal la egal. Nu vrea discipolatul aceluia. De aceea caută să-şi neutralizeze prin autoironie chiar şi forţa copleşitoare a fiinţei sale.

Bibliografie

I *Izvoare*:

– Platon[a], *Opere*; ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, proiectată în 10 volume, din care din 1975 şi până astăzi au apărut 7 volume la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

a La acest capitol citām desigur la *„Izvoare"* traducerile româneşti din Platon, la care de altfel traducătorul prezentului volum a şi apelat în cuprinsul textului. – În ce priveşte capitolele *Buddha* şi *Confucius*, situaţia traducerii în românește a izvoarelor respective se prezintă altfel, aşa încât ne-am limitat să indicăm traducerile germane la care apelează Karl Jaspers.

– Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu *Viaţa lui Platon* de Constantin Noica; ELU, Bucureşti 1968.

II *Bibliografie critică*:

– Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896.

– John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie* [trad. germ. după cea de-a doua ediţie engleză], Leipzig 1913.

– Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie - Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; *Sokrates - Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1946.

– Werner Jaeger, *Paideia*, 3 Bde., Berlin 1934-1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

– Heinrich Maier, *Sokrates - Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.

– Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2: *Geschichte des Abendlandes bis auf die Perserkriege*; Bd. 3: *Das Perserreich und die Griechen*, 2. Aufl., Stuttgart 1912.

– Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1931; *Sokrates*; in: Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, Stuttgart 1926.

– Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Aufl., 1844-1852 u. ö.; Register 1882.

BUDDHA

Izvoare: Canonul budist.
Bibliografie critică: Oldenberg. Beckh. Pischel.

Nu există nici un text care să redea cu certitudine spusele lui Buddha. Documentul conţinând cele mai vechi izvoare de care dispunem îl reprezintă voluminosul *Canon pāli*, iar în cuprinsul acestuia în mod special *Dīghanikāya* (Franke). Cercetătorii ne informează cu privire la textele existente, la diferitele curente ale tradiţiei din nord şi din sud, apoi cu privire la întâia realitate concret-istorică: Aşoka şi influenţa budistă exercitată de acesta la două sute de ani de la moartea lui Buddha. Cercetătorii ne mai informează apoi şi despre marile transformări ale budismului. Realitatea lui Buddha trebuie extrasă pe cale critică, prin eliminarea a ceea ce ţine în mod vădit de legendă precum şi a ceea ce s-a dovedit că aparţine unor perioade mai târzii. Dar cât de departe trebuie împinsă această eliminare, asta încă n-a fost stabilit într-un mod fără drept de apel. Iar cel ce urmăreşte aici numai date absolut certe, ajunge până la urmă în punctul în care tot eliminându-le pe cele nesigure nu mai rămâne cu nimic.

Premisa unei imagini corecte despre Buddha este să te laşi pătruns de fondul perceptibil median a tot ceea ce în textele existente poate fi pus pe seama lui Buddha -- ce-i drept nicăieri în mod sigur, dar în esenţă totuşi convingător. Doar acest mod de abordare îţi oferă posibilitatea unei priviri asupra problemei. Că în acest caz ne găsim în faţa reflexului unei realităţi personale singulare, şi că acolo unde există reflexul trebuie să fi fost reală şi iradierea, asta-i tot atât de evident pentru unii pe cât e de imposibil s-o demonstrezi celor ce-o neagă. Până şi în imaginea

legendară miraculoasă a transcendentalului Buddha, cel întreţesut cu evenimenţialul cosmic, e posibil să descoperim câte ceva din procesele de dezvoltare şi simbolistica unei realităţi primordial umane.

1. *Povestea vieţii.* – Buddha (cca. 560-480) provine dintr-o familie nobilă a clanului sakya. Împreună cu alte familii conduceau la Kapilavastu un mic stat în apropiere de puternicul imperiu Kosala. Ţinutul se află la poalele munţilor înzăpeziţi ai Himalaiei, care strălucesc acolo din depărtare tot timpul anului. Copilul, apoi adolescentul Gautama a trăit fericirea unei existenţe pământeşti îmbelşugate, aşa cum o ducea această nobilime. Din căsătoria timpurie provine fiul său Rahula.

Fericirea i-a fost zguduită atunci când a devenit conştient de starea fundamentală a fiinţării în lume. Gautama descoperă bătrâneţea, boala, moartea. Îşi spune: *nu se cuvine să simt oroare şi dezgust în faţa urâtei nefericiri a trupului, căci doar şi eu voi îmbătrâni, mă voi îmbolnăvi, voi muri.* „Şi gândindu-mă la toate acestea, am simţit cum îmi piere tot curajul de a mai înfrunta viaţa." Ca urmare, a luat hotărârea (care în India cunoştea forme tradiţionale), să-şi părăsească casa, ţinutul natal, familia şi fericirea, spre a-şi găsi mântuirea prin asceză. Avea pe atunci douăzeci şi nouă de ani. Aflăm dintr-o relatare: „În anii de tinereţe, pe când forţa lui era în plină înflorire iar el trăia întâia prospeţime a vieţii, ascetul Gautama a plecat din ţara-i natală într-acolo unde n-avea să mai existe ţară. Cu toate că părinţii săi n-au vrut aceasta, vărsând lacrimi amare şi jeluindu-se, ascetul Gautama şi-a tăiat părul şi barba şi s-a îmbrăcat în straie galbene."

Fiind iniţiat de învăţători în exerciţiile ascezei, în yoga, el s-a supus mortificării vreme de mulţi ani, trăind în pădure. „Când zăream vreun păstor ori pe vreun om ce

venise după lemne, o luam la goană dintr-o pădure într-alta, dintr-o vale într-alta, de pe o creastă pe alta. Şi de ce asta? Pentru ca nici ei să nu mă vadă, nici eu să nu-i văd." În sihăstrie se împlineşte meditaţia: „Cu adevărat, e frumos acest petic de pământ, frumoasă această pădure; apele râului sunt limpezi, găseşti locuri plăcute de scaldă; de jur-împrejur se află sate. Acesta-i un loc bun pentru omul nobil aflat în căutarea mântuirii." În astfel de locuri zăboveşte Gautama în aşteptarea clipei cunoaşterii, „cu limba strivită de cerul gurii", „reţinându-şi, ţintuindu-şi, chinuindu-se să-şi fixeze" gândurile cu forţa.

În zadar însă. Mortificările trupului n-au dus la iluminare. Dimpotrivă, Gautama a înţeles că în asceza care nu-i decât asceză, adevărul rămâne ascuns, că a te supune constrângerii vide e un lucru ineficient. Şi atunci a săvârşit ceva teribil din punctul de vedere al acestei credinţe indiene: a luat o masă îmbelşugată spre a-şi redobândi forţele. Asceţii prieteni l-au părăsit pe renegat. Gautama era singur. Meditaţia o practica acum fără asceza în puritatea ei.

Într-o noapte, aflat sub un smochin, i-a venit în timpul meditaţiei iluminarea. Dintr-o dată şi pe deplin, această irumpere a făcut ca privirii sale spirituale să i se dezvăluie cu limpezime corelaţia universală: ceea ce este, de ce este, felul în care se într-amestecă fiinţele în oarba lor sete de viaţă, rătăcind pe cărările sufletului şi nimerind în mereu noi renaşteri ale nesfârşitei metempsihoze, – ce este suferinţa, de unde vine ea şi cum poate fi suprimată.

Această cunoaştere e formulată ca o învăţătură: nu-i potrivită nici viaţa petrecută în plăcerile şi desfătările lumii, nici cea dusă într-o asceză în care omul se chinuie pe sine însuşi. Una e lipsită de nobleţe, cealaltă e plină de suferinţe, şi nici una nu duce la ţintă. Calea descoperită de Buddha se găseşte la mijloc. Este Cărarea mântuirii. Ea porneşte de la credinţa ce încă nu-şi este sieşi limpede, că orice fiinţare în

lume înseamnă suferinţă şi că esenţială e eliberarea de suferinţă. Calea aceasta, trecând prin hotărârea omului de a trăi o viaţă dreaptă în vorbă şi faptă, duce la adâncirea în treptele meditaţiei, şi pe baza acesteia la cunoaşterea a ceea ce l-a tulburat pe om încă din faza credinţei de la începutul drumului: a adevărului despre suferinţă. Aşadar calea parcursă e luminată de cunoaştere abia la sfârşit. Cercul s-a închis, desăvârşirea a fost atinsă. Cunoaşterea aceasta e pasul prin care se iese din sfera nesfârşitei deveniri şi dispariţii pentru a intra în veşnicie, se iese din fiinţarea în lume spre a ajunge în *nirvāna*.

Gautama, devenit acum Buddha (Iluminatul), va şedea şapte zile sub smochin cu picioarele încrucişate sub el, simţind bucuria mântuirii. Iar apoi? Ajuns prin iluminare la certitudinea eliberării sale, vrea acum să păstreze tăcerea. Cunoaşterea la care a pătruns îi este străină lumii. Cum l-ar putea ea oare înţelege? El vrea să „ocolească zadarnice strădanii". Lumea îşi are mersul ei. În teribila lor peregrinare obligatorie de-a lungul eonilor unei periodice distrugeri şi renaşteri, cei mânaţi orbeşte, neştiutorii, sunt irezistibil târâţi de roata reîncarnărilor pe suişurile şi coborâşurile existenţei lor. Ceea ce omul face în respectiva existenţă prezentă îi determină în chip de *karma* următoarea renaştere, la fel după cum şi existenţa prezentă a fost la rândul ei determinată de existenţa anterioară. Lumea nu se schimbă, dar în lăuntrul ei mântuirea e posibilă pentru cel iniţiat. Eliberat de alte renaşteri, el intră în *nirvāna*. Această cunoaştere Buddha a dobândit-o în sihăstrie. „Nu leg prietenie cu nici un om." Ştie de eliberarea lui, şi asta „e de-ajuns, n-o voi propovădui altora care trăiesc în iubire şi ură – pentru ei această învăţătură rămâne o taină".

Dar Buddha nu se poate menţine în solitudinea unei eliberări dobândite pentru sine însuşi. E cuprins de milă pentru tot ce-i viu. Se hotărăşte, ce-i drept fără tragere de

inimă, să-şi propovăduiască învăţătura. Nu-şi face mari speranţe, iar mai apoi, când predicile lui au un succes atât de uriaş, el prezice că învăţătura cea adevărată nu se va putea păstra îndelung. Dar păşeşte totuşi mai departe pe calea aceasta a propovăduirii ce vrea să le ofere oamenilor ajutor: „În lumea căzută-n întunecime vreau să fac să răsune toba cea fără de moarte."

Predica şi-o începe la Benares. I se alătură primii discipoli. Buddha va mai trăi mai bine de patru decenii colindând din loc în loc, făcându-şi cunoscută învăţătura în vastele ţinuturi ale părţii răsăritene ale Indiei de Nord. Din punct de vedere spiritual, de acum încolo în el nu se mai petrece nimic nou. Conţinutul predicilor îl constituie învăţătura sa încheiată, varierea ei se produce pe un fond ce rămâne neschimbător. De aceea, despre această perioadă nu se poate relata decât în ansamblul ei. Buddha îşi propovăduieşte învăţătura sub formă de prelegeri, povestiri, pilde, aforisme; aflăm despre discuţii purtate de el, despre multe întâmplări şi situaţii, despre convertiri. El se foloseşte de limba populară, nu de sanscrită. Felul lui de a gândi e plastic, dar el utilizează şi conceptele dobândite în filosofia indiană.

Decisivă însă pentru marea influenţă istorică exercitată de Buddha s-a dovedit a fi întemeierea unor forme stabile de comunităţi monahale. Discipolii mărturisitori îşi părăsiseră cu toţii ţinutul natal, îndeletnicirile şi familia. Colindau prin lume, ducându-şi viaţa în sărăcie şi castitate, înveşmântaţi cu straiele galbene de călugări, putând fi recunoscuţi şi după tonsură. Ei atinseseră stadiul cunoaşterii eliberatoare, nu mai vroiau şi nu-şi mai doreau nimic în această lume. Trăiau din cerşit, purtând în mână vasul în care oamenii le puneau câte ceva de-ale gurii atunci când treceau prin sate. Aceste comunităţi au avut de la bun început regulile şi orânduielile lor, felul în care se exercita

în sânul lor conducerea şi controlul. Lor li se alăturau şi laici care nu deveneau călugări. Printre aceştia se aflau regi, neguţători bogaţi, aristocraţi, hetaire faimoase. Cu toţii făceau danii bogate comunităţilor monahale, care în felul acesta au ajuns să posede parcuri şi case în care se puteau adăposti în anotimpul ploilor, şi unde se puteau întâlni cu mulţimile sosite spre a primi din partea lor învăţătura.

Răspândirea acestui sistem de comunităţi monahale a întâmpinat rezistenţă. „În popor s-a stârnit nemulţumire: a sosit ascetul Gautama să ne procopsească cu lipsa de copii, cu văduvia, cu pieirea seminţiilor. Toţi aceşti tineri aleşi se duc la ascetul Gautama spre a trăi în sfinţenie." Când apărea mulţimea de călugări, poporul îşi bătea joc de ei: „Ia priviţi la căpăţânile lor pleşuve, la mutrele lor plouate şi lâncede! Cât sunt de duşi pe gânduri, ca pisica ce pândeşte şoricelul." Buddha însă a stabilit principiul ca omul să nu lupte: „Eu nu mă sfădesc cu lumea, auziţi, voi călugări. Ci lumea se sfădeşte cu mine. Să ştiţi de la mine că cine vesteşte adevărul nu se sfădeşte cu nimeni în lume." Erau folosite armele spirituale în confruntarea din discuţii. Atunci când a apărut Buddha nu s-a găsit să-i stea împotrivă nici o forţă spirituală unitară. În religia vedică existau multe orientări, existau de pe acum şi comunităţi de asceţi, existau numeroasele filosofii, exista şi tehnica sofistică de a-ţi deruta interlocutorul punându-i întrebări la care orice posibil răspuns ducea la contradicţii. Deoarece însă Buddha a respins practica jertfelor din religia vedică şi însăşi autoritatea Vedelor, o dată cu el s-a produs într-adevăr o separare radicală de religia tradiţională.

Textele ne oferă o imagine plastică despre cum se desfăşurau în realitate viaţa şi îndeletnicirile călugărilor şi ale lui Buddha. Anotimpul ploilor care dura trei luni îi silea să-şi caute adăpostul în case şi parcuri. Acolo existau săli spaţioase, cămări cu provizii, iazuri cu lotuşi. În timpul

celorlalte luni ale anului, călugării colindau ţinuturile. Peste noapte erau găzduiţi în casele credincioşilor sau dormeau în aer liber. Acolo unde se întâlneau mulţimile de călugări era o gălăgie nemaipomenită. De câte ori se-arăta Buddha, care iubea liniştea, se auzeau tot mereu îndemnuri la tăcere. Regi, neguţători şi nobili soseau în caleşti ori cocoţaţi pe elefanţi spre a se-ntâlni cu călugării şi cu Buddha. Buddha însuşi ieşea zilnic la cerşit, mergând „cu vasul în mână din casă în casă, fără a se ruga de oameni, cu privirea în pământ, aşteptând tăcut în picioare dacă i se punea o îmbucătură de mâncare în vasul său" (Oldenberg). În timpul călătoriilor, în jurul lui se strângeau numeroşi discipoli. Adepţii laici însoţeau alaiul cu care şi provizii.

Moartea lui Buddha şi perioada imediat premergătoare ei s-au păstrat în amintirea oamenilor. Anul morţii sale, în jurul lui 480 î.H., e socotit a fi o dată certă. Ultima sa călătorie e descrisă cu exactitate. Vrea mai întâi să-şi biruie boala grea ce-i pricinuia dureri violente, căutând să se menţină în viaţă. Apoi însă se desprinde de această dorinţă. „De acum în trei luni Desăvârşitul va intra în *nirvāna*." Din mers mai aruncă pentru ultima oară o privire îndărăt asupra oraşului iubit Vesali. Ajunşi într-un crâng porunceşte: „Pregăteşte-mi culcuşul între doi pomi gemeni, cu căpătâiul spre nord. Sunt istovit, Ananda." Şi se întinde pe jos ca un leu. Buddha rosteşte ultimele sale cuvinte.

Flori cad peste el, iar din văzduh se aud melodii cereşti. Dar altele sunt cinstirile ce i se cuvin: „Învăţăceii care-i împlinesc învăţătura, aceia sunt cei ce-i aduc Desăvârşitului cea mai înaltă cinstire."

Unul dintre discipoli plânge, iar el îi spune: „Opreşte-te, Ananda, nu te mai jelui şi tângui. Oare nu ţi-am spus încă dinainte? Trebuie să ne despărţim de tot ceea ce îndrăgim. Cum ar fi cu putinţă ca ceea ce-i născut, devenit, alcătuit, supus vremelniciei, să nu piară?"

Discipolii îşi închipuie că o dată cu moartea lui Buddha învăţătura îşi va pierde maestrul. „Să nu credeţi astfel. Învăţătura şi orânduiala pe care v-am învăţat-o, aceea va fi maestrul vostru atunci când voi pleca dintre voi." „Desăvârşitul nu-şi spune: vreau să stăpânesc peste comunitate. M-am şubrezit de-acum; am optzeci de ani. Fiţi voi aşadar, Ananda, propria voastră lumină, propriul vostru adăpost. Lăsaţi adevărul să vă fie lumină şi adăpost."

Ultimele lui cuvinte au fost: „Vremelnică-i orice alcătuire; străduiţi-vă fără-ncetare." Suind apoi de la o treaptă a contemplaţiei la alta, Buddha a intrat în *nirvāna*.

2. *Învăţătura şi meditaţia.* – Învăţătura lui Buddha semnifică eliberarea omului prin dobândirea înţelegerii lucrurilor. În sine cunoaşterea potrivită reprezintă de pe acum mântuirea. Dar originea şi metoda acestei ştiinţe mântuitoare nu corespund deloc cu noţiunea familiară nouă de ştiinţă. Aceasta nu e demonstrată prin procese de gândire logice şi prin observare empirică, ci se raportează la experienţa dobândită prin transformările stării de conştiinţă şi pe treptele de meditaţie. Această meditaţie i-a adus lui Buddha cel aşezat sub smochin iluminarea. Numai prin adâncirea în meditaţie a izbutit el să găsească învăţătura pe care apoi a împărtăşit-o celorlalţi. Pentru Buddha, ca şi pentru toţi yoghinii indieni, starea de meditaţie implica o comunicare cu fiinţe şi lumi de origine transcendentală. Aflat în astfel de stări, el privea lucrurile „cu ochiul divin, clarvăzător, transcendental".

Ştiinţa şi speculaţia filosofică se menţin în interiorul formei de conştiinţă ce ne este dată. Filosofia indiană însă e de parcă ar lua în mâini această conştiinţă însăşi, depăşind-o prin exerciţii de meditaţie care duc la forme superioare. Conştiinţa devine o mărime variabilă, fiind supusă prelucrării în decursul operaţiilor meditative. Prin acestea se urmăreşte şi depăşirea gândirii raţionale şi

totodată a ataşării omului de spaţiu şi timp – o simplă treaptă a conştiinţei – prin intermediul perceperii transcendente a unei serii ascendente a supraconştiinţei.

Răspunsul la problemele fundamentale ale existenţei trebuie căutat în acele izvoare mai adânci, datorită cărora abia îşi dobândesc enunţurile raţionale semnificaţia şi justificarea. De aceea lucrurile pe care Buddha vrea să le reveleze prin învăţătura sa s-ar pierde în nişte fraze iute rostite şi iute gândite în abstracţia lor. „Adâncă e învăţătura aceasta, anevoios de contemplat, anevoios de înţeles, plină de pace lăuntrică, minunată, de necuprins în simpla cugetare, subtilă, accesibilă doar celui înţelept."

Dar în ce priveşte acest mod de înţelegere a lucrurilor, adevărul, atât cel al gândirii filosofice în stadiul de conştiinţă normală, cât şi cel al percepţiei din starea de meditaţie, e condiţionat de purificarea întregii vieţi prin făptuirea morală. Falsitatea nu poate fi depăşită exclusiv prin procese de gândire şi nici prin tehnica transformării stării de conştiinţă, ci ambele nu reuşesc decât pe fondul unui suflet purificat.

Această împletire a învăţăturii cu cuprinzătorul [*das Umgreifende*], care el însuşi nu constituie conţinutul unei cunoaşteri enunţabile, e exprimată prin propoziţia: Buddha nu le împărtăşeşte oamenilor un sistem de cunoaştere, ci o cale a mântuirii. Pe această cale, în limitele căreia îşi află loc cunoaşterea şi mai multe modalităţi ale ei, credinciosul ajunge la ţintă, dar nu în mod primar prin intermediul operaţiilor logice, acestea având totuşi un sens numai pe acest drum şi la locul potrivit.

Această cale a mântuirii se numeşte Cărarea nobilă cu opt braţe: credinţă dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viaţă dreaptă, năzuinţă dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă. Într-un alt context calea aceasta e descrisă într-o formă mai clară şi totodată

mai cuprinzătoare: treapta premergătoare şi premisa o constituie concepţia corectă în ce priveşte credinţa, ştiinţa încă obscură despre existenţa suferinţei şi despre posibilitatea suprimării ei. Credinţa aceasta se transformă abia la capătul Cărării în cunoaştere, devenind o înţelegere luminoasă a apariţiei şi suprimării suferinţei în corelaţie cu fiinţarea în ansamblu. La temelia acestei credinţe Cărarea are patru braţe: atitudinea corectă în gândire, vorbe şi fapte (etosul, *sīla*), – adâncirea corectă prin escaladarea treptelor de meditaţie (*samādhi*), – cunoaşterea (*paññā*), – eliberarea (*wimutti*). Eliberarea se dobândeşte prin cunoaştere, cunoaşterea prin meditaţie, meditaţia e înlesnită prin ducerea unei vieţi drepte.

Această imagine unitară a Cărării mântuirii este însă ea însăşi o formă de fixare didactică. Adevărul lui Buddha nu se întemeiază exclusiv pe conţinutul meditaţiei în condiţiile neglijării gândirii aflate în stadiul de conştiinţă normală. Căci raţiunea nu e respinsă atunci când sunt depăşite limitele ei. Va fi de îndată iarăşi nevoie de ea, căci vor trebui comunicate cele percepute în experienţa acelei depăşiri a raţiunii. Şi n-ar fi corect nici să întemeiem adevărul lui Buddha exclusiv pe gândirea speculativă, deşi el se articulează în formele acesteia. Adevărul acesta nu e pe deplin cuprins nici în etosul vieţii monahale. Meditaţia, raţiunea, speculaţia filosofică, etosul monahal, toţi aceşti factori îşi au caracterul lor propriu, nu se-ntemeiază în mod univoc unul pe celălalt ci se manifestă deopotrivă şi unii alături de ceilalţi, la fel ca şi diferitele forme de yoga din întreaga gândire indiană (disciplinarea forţelor fizice, calea faptelor morale, dezvoltarea cunoaşterii, adâncirea în iubire [*bakti*], calea adâncirii în transformările stării de conştiinţă în procesul meditaţiei).

Raportul dintre conţinuturile treptelor de meditaţie şi gândurile inteligibile în starea normală de conştiinţă, ori raportul dintre percepţiile dobândite prin operaţiile apli-

cate stării de conştiinţă şi cele dobândite prin operaţii aplicate rezultatului gândirii nu e univoc. Dar putem constata cum învăţăturile despre treptele lumii, de exemplu, îşi au echivalentul lor în percepţii obţinute pe treptele de meditaţie, unde la fiecare nivel se dezvăluie o nouă lume transcendentală. Procesul de gândire prin care se face abstracţie de o anume realitate pentru a o depăşi, în mod formal poate fi efectuat ca atare şi fără ca omul să fi avut acele percepţii. Ideile logice creează spaţiul prin eliberarea din înlănţuirea finitudinii. Dar întipărirea, fixarea, deplina certitudine a conţinuturilor adevărului se dobândesc abia prin meditaţie. Nu se poate afirma că una ar avea un caracter primar, iar cealaltă ar fi numai consecinţa. Una o confirmă şi o probează pe cealaltă. Ambele, fiecare în felul său, îl introduc pe om în procesul de iniţiere.

Esenţial rămâne faptul că în practica speculaţiei, a meditaţiei şi a etosului, de fiecare dată e voinţa omului cea care îşi fixează şi atinge ţinta. Omul dispune de propria sa putere de a acţiona şi de a adopta o anumită conduită, de a se adânci în meditaţie şi de a gândi. El munceşte, se luptă, e ca un alpinist. De aici şi permanentul îndemn al lui Buddha la încordarea tuturor forţelor. Căci toate trebuie puse în joc. Nu toţi care încearcă, şi ajung la ţintă. Există ce-i drept şi acele cazuri rare de iluminare spontană fără încordarea voinţei, aceasta mai ales sub impresia predicii lui Buddha însuşi. În aceste cazuri ţinta e atinsă dintr-o dată, pentru ca mai apoi, în decursul acestei vieţi, ea să continue să se ilumineze mai mult doar prin repetiţie.

Nu vom caracteriza decât succint meditaţia lui Buddha şi a budismului (Heiler*, Beckh*). Procedura şi percepţiile pe diferitele trepte, al căror număr variază în funcţie de braţele Căr̆ării, au fost în linii mari descrise în mod concordant în cadrul budismului ca şi al yogăi indiene.

Meditaţia nu e o tehnică care să ducă la reuşită ca atare. E primejdios să dispui metodic de propria stare de conştiinţă, să produci o anume stare, să faci să dispară o alta. Asta-l va distruge pe omul care practică aşa ceva neavând premisa necesară. Aceasta constă în conduita de viaţă în ansamblul ei, în puritatea ei. Un factor esenţial al acestei conduite este *„cumînţenia vigilentă"*. Ea se continuă în meditaţie, dobândind prin asta cea mai mare cuprindere. *Conştienţa [Bewußtheit]* penetrează corporalitatea, luminând inconştientul până în ultimele sale cotloane. În orice caz, principiul atât al etosului, cât şi al meditaţiei şi al speculaţiei este de a împinge luminarea până la fondul ultim. Treptele de meditaţie nu trebuie să fie beţia simţurilor, extazul, trăirea unor stări bizare ca cele provocate de haşiş şi opium, ci trebuie să însemne cea mai limpede [*hellste*[a]] cunoaştere, întrecând în limpezime luminoasă [*Helligkeit*[a]] orice stare normală de conştiinţă, şi asta prin concreteţea reprezentării, şi nu prin simplă părere despre ceva. Cerinţa atotcuprinzătoare este aici aceasta: să nu lăsăm nimic care să somnoleze în inconştientul nostru şi care să desfăşoare apoi cu noi un joc funest; să urmărim tot ceea ce facem şi percepem cu cea mai trează conştiinţă.

De aceea autenticitatea în gândirea celor mai profunde lucruri ca şi în toate acţiunile şi cuvintele cotidiene era o cerinţă fundamentală adresată călugărilor budişti. Exigenţele lor mai impuneau şi castitatea, evitarea băuturilor ameţitoare, să nu fure, să nu rănească nici o fiinţă (*ahimsa*) – la care se adăugau patru moduri de atitudine lăuntrică: iubirea (prietenia), mila, participarea la bucuria celuilalt, impasibilitatea în faţa a ceea ce e impur şi rău. Prin

a *Hell, Helligkeit*, termeni pe care K. Jaspers îi foloseşte în repetate rânduri în această lucrare, au pentru filosoful german deopotrivă ambele semnificaţii (de lumină şi limpezime). În traducere am folosit alternativ, după caz, „limpede" sau „luminos", şi uneori, când mi s-a părut necesar, ambii termeni alăturaţi.

meditaţie, aceste patru „incomensurabile" se propagă în infinit. Ele constituie atmosfera acestui fel de existenţă: nesfârşita blândeţe, nonviolenţa, vraja care le atrage pe animale îmblânzindu-le sălbăticia, mila, starea de spirit prietenoasă faţă de tot ce e viu, faţă de oameni şi animale, ca şi faţă de zei.

Textele abundă în poveşti miraculoase şi magice, care aici ca şi pretutindeni sunt legate de această formă de mistică. Buddha însă spune: adevărata minune o face cel ce-i conduce pe alţii la credinţa dreaptă şi la purificarea lăuntrică, cel care dobândeşte pentru sine meditaţia, cunoaşterea, eliberarea. În schimb, multiplicările propriei persoane, zburatul prin aer şi mersul pe apă, citirea gândurilor şi altele asemănătoare le sunt comune deopotrivă persoanelor pioase şi saltimbancilor.

3. *Învăţătura aşa cum a fost ea enunţată.* – Învăţătura lui Buddha din texte se prezintă şi sub forma unei cunoaşteri expuse în mod inteligibil pentru starea normală de conştiinţă, în propoziţii şi în succesiuni raţionale de idei. Partea ciudată a acestei cunoaşteri rămâne, ce-i drept, faptul că se raportează la originea ei aflată în adâncirea într-o stare de conştiinţă intensificată. Dar dacă certitudinea înţelegerii lucrurilor izvorăşte de-acolo, din contemplaţia transcendentală în starea de deplină extincţie a sinelui, în schimb conţinutul acestei certitudini s-ar părea că este totuşi accesibil gândirii în starea normală de conştiinţă. În locul unei percepţii transcendentale, în prelegerile didactice se desfăşoară un discurs conceptual. Se simte în ele o plăcere a noţiunilor, a abstracţiunilor, a enumerărilor, a speculaţiilor, ce ţine întru totul de tradiţia filosofică indiană şi se nutreşte din ea. Dacă însă această învăţătură a lui Buddha e comprehensibilă şi fără transcendenţă, ea totuşi rămâne fără efect în acest mod. Gândirea înţeleasă ca gândire raţională a conştiinţei noastre limitate nu este vasul

care să poată capta satisfăcător acest conţinut. Căci ce înseamnă acest conţinut, asta se dezvăluie abia în acea gândire a meditaţiei adâncite în sine, a cărei versiune raţională nu poate fi decât un palid reflex şi o trimitere la ea. De aceea nu trebuie să uităm de originea şi corelaţiile acestei cunoaşteri atunci când reflectând asupra ei ne-o însuşim în simplitatea ei raţională.

a) *Perspectiva lui Buddha asupra fiinţării în lume* e exprimată în *adevărul despre suferinţă*:

„Acesta-i adevărul despre *suferinţă*: naşterea e suferinţă, bătrâneţea e suferinţă, boala e suferinţă, a fi legat de cei neiubiţi e suferinţă, a fi despărţit de cei iubiţi e suferinţă, a nu dobândi ce-ţi doreşti e suferinţă.

Acesta-i adevărul despre *apariţia suferinţei*: setea e cea care duce la renaştere, dimpreună cu plăcerea şi dorinţa, setea de plăceri, setea de devenire, setea de vremelnicie.

Acesta-i adevărul despre *suprimarea suferinţei*: a suprima această sete prin nimicirea deplină a dorinţei, a o lăsa să se-ndepărteze, a se lepăda, a se desprinde de ea, a nu-i oferi adăpost.

Acesta-i adevărul despre *calea suprimării suferinţei*: este Cărarea nobilă cu opt braţe care se cheamă: credinţă dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viaţă dreaptă, năzuinţă dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă."

Acest fel de a înţelege lucrurile nu decurge din observarea unor realităţi izolate ale fiinţării în lume, ci din contemplaţia în ansamblu. El nu reprezintă o stare de spirit pesimistă, ci o contemplare cognitivă a suferinţei atotcuprinzătoare. Contemplarea se manifestă într-o stare de spirit senină, căci prin cunoaştere se produce eliberarea. Acestei contemplări îi este cu putinţă să formuleze în linişte, în mereu alte variaţiuni, starea fiinţării în lume:

„Totu-i în flăcări. Ochiul e în flăcări, lucrurile vizibile... Cum de s-a aprins totul? Datorită focului dorinţei, a focului urii, datorită naşterii, bătrâneţii, morţii, durerii, jeluirii, suferinţei, amărăciunii şi deznădejdii s-a aprins totul."

Dar cauza ultimă este aceasta: oamenii, ca şi tot ce-i viu, se află într-o stare de orbire, de neştiinţă, sunt înşelaţi de lucrurile de care se agaţă, de ceea ce nu este niciodată, ci se află mereu într-un du-te-vino absolut vremelnic, în neîncetată devenire.

De aceea nici nu există decât o singură eliberare: suprimarea neştiinţei prin cunoaştere. Nu în detalii, nu pe ici-colo trebuie cunoaşterea să schimbe ceva. Ci numai starea fundamentală a contemplaţiei înseşi, cu perspectivă asupra întregului, poate să producă o dată cu transformarea ei şi mântuirea. Mântuirea aceasta constă în eliberarea omului de felul său de a se agăţa de lucruri, în desprinderea sa de tot ceea ce-şi doreşte în deşert, spre a putea astfel dobândi înţelegerea asupra stării, a originii, şi a anihilării acestei întregi fiinţări în lume. Neştiinţa în sine, orbirea, înlănţuirea în vremelnicie, cramponarea de aceasta reprezintă originea, iar cunoaşterea desăvârşită – anihilarea acestei fiinţări în lume.

b) Această corelaţie, *apariţia fiinţării marcate de suferinţă* datorită neştiinţei, şi reanularea ei prin dobândirea cunoaşterii, e reflectată ca interdependenţă cauzală într-o serie cu multiple verigi – în aşa-numita *„formulă cauzală"*:

„Din neştiinţă apar configurările; din configurări apare conştiinţa; din conştiinţă apar numele şi corporalitatea; din nume şi corporalitate apar cele şase regiuni ale simţurilor; din cele şase regiuni ale simţurilor apare atingerea; din atingere apare senzaţia; din senzaţie apare setea; din sete apare înşfăcarea; din înşfăcare apare devenirea; din devenire apare naşterea; din naştere apar

bătrâneţea şi moartea, durerea şi jeluirea, suferinţa, amărăciunea şi deznădejdea."

Această relaţie cauzală formată din douăsprezece verigi [braţe] ni se pare foarte stranie. Interpretarea dată: aici nu e vorba despre vreun proces cosmic al devenirii universale în general, ci doar despre ciclul marcat de suferinţă al reîncarnărilor (*samsāra*). De nelecuit sunt boala, bătrâneţea şi moartea. Ce trebuie să existe pentru ca să se-ntâmple astea? Naşterea. De unde provine naşterea? Din devenire..., şi tot aşa mai departe până ce se ajunge la prima cauză – neştiinţa. Dacă acum vom parcurge în sens invers seria, pornind de la această origine, atunci din neştiinţă decurg configurările (*sanskāra*), adică forţele modelatoare inconştiente care clădesc casa vieţii. Acestea provin din viaţa anterioară, producând în viaţa actuală mai întâi conştiinţa; aceasta percepe totul în nume şi în figura corporalului cu ajutorul celor cinci regiuni ale simţurilor în care se subîmparte. Urmează atingerea, de aici senzaţia, apoi de aici dorinţa şi înşfăcarea. La rândul ei aceasta e în viitor cauza devenirii (în chip de *karma*), ducând apoi la o nouă naştere, la bătrâneţe şi moarte. Aceasta-i învăţătura cu privire la care se spune: „Despre adevărurile ce izvorăsc dintr-o cauză, despre cauza lor, şi despre cum sfârşesc ele – aceasta-i învăţătura lui Buddha." Tot ceea ce este, este geneză condiţionată.

Cunoaşterea lanţului cauzal şi a cauzei ultime poate suprima întreaga această cumplită nălucire. Dacă neştiinţa e suprimată, atunci de aici urmează suprimarea întregului lanţ cauzal apărut din neştiinţă, şi anume în ordinea verigilor.

În această învăţătură e obiectivată semnificaţia cunoaşterii iluminate pe care se fondează orice mântuire. Această cunoaştere în sine nu e doar o ştiinţă despre ceva,

ci o făptuire, şi anume o făptuire absolută. Ea este identică cu anularea fiinţării nemântuite în lume. Nu sinuciderea o poate anula, căci astfel ea n-ar face decât să se continue prin noi renaşteri cu noi suferinţe şi moarte. Ea nu sfârşeşte decât prin şi în cunoaştere.

Nu e pusă şi întrebarea: de unde provine neştiinţa din început, din care se succed apoi toate verigile nefericirii? Nu se discută nimic despre ceea ce ar putea apărea ca un caz analog cu păcatul originar – prăbuşirea antediluviană dintr-o stare de desăvârşire eternă, în neştiinţă. S-ar părea însă că pentru gândirea care caută reprezentarea în concreteţe [*vorstellendes Denken*], care se interoghează în continuare asupra verigilor şirului, această cădere trebuie concepută ca un eveniment prin care se declanşează nemântuirea [*Heillosigkeit*]. Dar aici sfârşeşte într-adevăr interogaţia budistă. Acestei cunoaşteri îi e de ajuns că a descoperit certitudinea eliberării. Acel eveniment, oricare i-ar fi cauza, oricum nu e înţeles ca o vină; la drept vorbind, cine-ar putea fi vinovat aici?

c) Iar aceasta-i următoarea întrebare: ce este acest „cine"? Ce este sinele? Cine sunt eu? Există cu adevărat un „eu"? Răspunsurile pe care le dă Buddha sunt uimitoare. *El neagă sinele.*

Învăţătura e formulată astfel: nu există sinele. Fiinţarea în lume se compune din factori care figurează în verigile lanţului cauzal, şi anume din cele cinci simţuri şi din obiectele lor (corporalitatea, senzaţia [*Empfindung*], percepţia [*Wahrnehmung*]), mai departe apoi din forţele modelatoare inconştiente (*samskāra*) care sunt active în predispoziţii, impulsuri, instincte, adică în puterile constructive ale vitalităţii, – şi în cele din urmă din conştiinţă. Toţi aceşti factori se dizolvă în moarte. Ca unitate şi fond median ei nu dispun de un sine, ci de *karma* care prin renaştere creează o nouă reunire vremelnică.

Dar formularea aceasta ascunde un înţeles care în alte contexte şi cu aceleaşi noţiuni e formulat în mod decis. Acolo Buddha nu neagă eul, dar arată cum nici o gândire nu răzbate până la eul propriu-zis. „Corporalitatea nu-i sinele... senzaţiile nu-s sinele... reprezentările... configurările – forţele modelatoare inconştiente – nu-s sinele... cunoaşterea – conştiinţa spirituală pură nu-i sinele... (nu constituie o unitate invariabilă a eului). Ceea ce e supus transformării, asta nu-i al meu, asta nu-s eu, nu-i sinele meu." Aşadar ceea ce nu-i sinele e conceput aici prin raportare la un sine propriu-zis. Întrebarea cu privire la acesta rămâne deschisă, ne este însă indicată direcţia unde se afla sinele propriu-zis. Nu-i gândit de-a dreptul ca atare, sinele suprapunându-se cu *nirvāna*.

În descrierea treptelor meditaţiei se vorbeşte despre trei trepte ale sinelui: mai întâi de sinele ca fiind acest trup; – în al doilea rând, de sinele ca trup spiritual care în timpul meditaţiei e extras din trupul fizic „precum firicelul din tulpină", el aparţinând sferei formelor transcendentale; – în al treilea rând, de sinele „nemodelat, constituit din conştiinţă", care aparţine nemărginirii eterului cosmic. Aici devine limpede că fiecare sine îi aparţine câte unei trepte de meditaţie. Are valabilitate ca atare, dar nu este în sine. Nu apare aici nici un sine „propriu-zis". Pentru existenţa senzorială, trupul este eul. Pe prima treaptă a meditaţiei eul spiritual, non-corporal, eteric întrupat dobândeşte realitate, iar cel anterior dispare în nefiinţă. Spiritualitatea aceasta este şi ea la rândul ei anulată în sferele superioare. Nici în meditaţie nu pare că eul ar fi negat, ci mai degrabă el apare distinct în relativitatea sa, şi prin aceasta pe trepte diferite. Eul propriu-zis nu e atins decât pe cea mai înaltă treaptă, care se suprapune cu *nirvāna*.

Dacă aşadar învăţătura nu poate să ne spună, ori pur şi simplu nu ne spune, ce este eul însuşi, se pune atunci

întrebarea: cine are parte de mântuirea eliberării? Cine e salvat? Nu un eu, nu un sine, nu omul în parte?

Persistă în texte această tensiune, existentă în obiectivarea celor gândite între propoziţiile: nu există eu, – şi: în existenţele anterioare am fost cutare şi cutare. În acest caz legătura dintre existenţele renăscute este atunci pe de-o parte o *karma* impersonală, care – ca Unul – face ca fiinţarea în lume a celor vii să apară de fiecare dată din nou, iar pe de alta mai este şi amintirea datorită căreia existenţa actuală o consideră pe cea precedentă ca fiind identică cu sine.

d) *Ce este cu adevărat?* – Fluxul devenirii, care niciodată nu este fiinţare. Aparenţa eului, care în realîtate nu e un sine. Ce este, aceea este laolaltă şi amăgire şi neştiinţă şi nemântuire. Devenirea este lanţul existenţelor de moment, aşa după cum sunt ele concepute de budismul de mai târziu –, ea este ca pură instantaneitate [Momentanheit] a nefiinţei a tot ceea ce pare să fie. Nu există nimic care să se menţină, nimic care să rămână identic cu sine. Nicăieri nu există un punct fix. Eul sau sinele reprezintă amăgirea produsă de ceva vremelnic şi în permanentă schimbare, care se consideră a fi un eu.

Nimic altceva nu stă la baza fluxului devenirii şi a aparenţei eului. Dar ambele trebuie abolite spre a trece în ceva de o cu totul altă natură, referitor la care îşi pierd valabilitatea toate acele forme de gândire aflate în sfera acestei amăgitoare deveniri şi fiinţări în eu. Acolo nu mai e valabilă nici fiinţarea, nici nefiinţarea. Această stare i se arată cunoaşterii iluminate şi e atinsă în *nirvāna*.

e) *Cunoaşterea* înseamnă contemplaţie clarvăzătoare pe treapta cea mai înaltă a meditaţiei. Dar cunoaşterea reprezintă şi în starea normală de conştiinţă iluminarea gândirii ce transformă întreaga conştiinţă a fiinţării şi întreaga conştiinţă de sine.

Acestei cunoaşteri i se înfăţişează lumea acelei *samsāra*, toate sferele universului şi căile renaşterilor de la elemente şi până la sferele divine şi regatele infernale. Această cunoaştere vede cauza şi mersul suferinţei, vede tot ceea ce cuvintele învăţăturii nu ne comunică decât într-un mod impropriu.

Cum arată această cunoaştere aflăm din pilde: „E ca şi atunci când ai în faţă un iezer cu apă curată, limpede, netulburată de nimic. Cel ce stă la malul lui şi nu e orb, distinge în el scoici de mărgăritar şi alte scoici, prundişul şi peştii." Aşa cum vede cineva acest iezer, aşa vede şi iniţiatul universul până în străfundurile ultime şi în cele mai amănunţite fenomene particulare ale sale. Astfel „călugărul al cărui spirit a ajuns să fie iluminat, eliberat de pâcla individualului, receptiv, de neclintit, îşi îndreaptă privirea într-acolo." Privirea lui străpunge perspectiva legată de fiinţarea în vremelnicie pentru a ajunge la acea perspectivă superioară asupra fiinţării, datorită căreia el vede lămurit în faţa ochilor suferinţa, originea şi suprimarea suferinţei. Astfel atinge el „rodul pământesc al vieţii spirituale".

f) *Nirvāna*. – În faţa acestei cunoaşteri se deschide *nirvāna*, adică eliberarea definitivă şi acel ceva, înspre care se produce eliberarea. Dar cum poate vorbi Buddha despre *nirvāna*?

Dacă vorbeşte, el trebuie s-o facă aflat în spaţiul conştiinţei amăgitoare. Dacă vorbeşte despre *nirvāna*, ea devine sau o fiinţare sau nimic.

Verbalizarea trebuie să adopte aici un caracter cu totul special: să exprime ceva care pentru genul nostru de păreri orientate asupra obiectelor nu înseamnă nimic, – şi prin asta totuşi să exprime tot ceea ce e cu adevărat esenţial. Dar în ce constă aceasta?

Am aflat de pe-acum că la baza aparenței deveniri și a sinelui nu se află nimic. Nu există putință de scăpare pe acest fond, și nici într-un tărâm de dincolo. Dar devenirea și sinele pot totuși să fie suprimate în ansamblul lor, trecând în acel ceva unde o dată cu aparența sfârșește și gândirea pe care ne-o exercităm în lăuntrul sferei ființării noastre în lume.

Trebuie ca aceste paradoxuri de neconceput pentru gândirea logică să ne fie prezente în minte dacă vrem să simțim sensul cuvântărilor despre *nirvāna*. Câteva exemple:

„Există un lăcaș, unde nu e nici pământ nici apă, nici lumină nici aer, nici nesfârșirea spațiului nici nesfârșirea rațiunii, nici orișice-ar fi, nici suprimarea deopotrivă a reprezentării ca și a nonreprezentării... E fără de temelie, de urmare, de reazem: acesta-i sfârșitul suferinței."

„Există un lăcaș... Nu numesc asta venire, nici plecare, nici stare, nici năzuire, nici naștere. E fără de temelie, fără reazem. Acesta-i sfârșitul suferinței... Ceea ce nu se agață de nimic, nu se clatină. Unde nu e clătinare e liniște. Unde e liniște nu e plăcere. Unde nu e plăcere nu e venire și plecare... aici nu-i nici moarte și nici naștere... nu-i nici un aici, nici un dincolo, nici un între-una-și-alta. Acesta-i sfârșitul suferinței."

E inevitabil ca aici să apară forme de gândire specifice în genere speculației asupra ființării. Despre *nirvāna* se afirmă că este nondualitate, nici ființare nici neființare (ca în *Upanișade*), necognoscibilă în lume cu mijloacele lumii, din această cauză nefiind obiect al cercetării ci al certitudinii ultime celei mai intime. „Există un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un nealcătuit. Dacă n-ar exista asta, nu s-ar putea imagina nici o scăpare" (ca la Parmenide). Dar a vorbi despre această eternitate înseamnă să ratezi tocmai prin verbalizare ținta ce-ar trebui nimerită.

Aici întrebările încetează. Cine continuă să mai întrebe, primeşte următorul răspuns: „N-ai ştiut să respecţi limitele interogaţiei. Căci în *nirvāna* transformarea sfântă îşi află temelia sigură; *nirvāna* e ţinta ei finală, *nirvāna* e sfârşitul ei." De aceea, celui care n-a atins *nirvāna* nu-i rămâne decât tăcerea şi acceptarea limitelor sale: „Pe cel ajuns să se împărtăşească din linişte nu-l mai măsoară nici o măsură. Nu există cuvinte să poţi vorbi despre el. Nimicit a fost tot ceea ce gândirea ar putea pătrunde: tot astfel nimicită a fost şi orice cărare a vorbirii."

g) *Nu o metafizică, ci o cale a mântuirii.* – Toate gândurile relatate se referă la eliberare. S-o spunem încă o dată: Buddha nu se-nfăţişează ca învăţător al unei ştiinţe, ci ca propovăduitorul căii mântuirii.

Terminologia căii mântuirii e extrasă din medicina indiană: constatarea suferinţei, simptome şi cauze, punerea problemei dacă suferinţa e vindecabilă, indicarea căii de tămăduire. Comparaţia aceasta e deseori prezentă în filosofie (la Platon, la stoici, la Spinoza).

Buddha respinge acea cunoaştere care nu e necesară mântuirii. Iată, de exemplu, câteva enunţuri cu privire la care nu a dat nici o lămurire, şi implicit şi câteva din întrebările pe care le-a respins: „Lumea este veşnică" şi „Lumea nu este veşnică", sau: „Lumea e limitată", „Lumea e nelimitată", sau: „Desăvârşitul este după moarte", „Desăvârşitul nu este după moarte".

Buddha consideră chiar dăunătoare tratarea teoretică a unor probleme metafizice. Ea ajunge să fie o nouă încătuşare, deoarece gândirea metafizică se agaţă tocmai de acele forme de gândire, din care a te elibera înseamnă chiar calea spre mântuire.

Aceasta se vădeşte în ceartă şi dispută. Deosebirile de păreri îl tentează pe om să considere că poziţia proprie e unica poziţie justă. Oamenii se declară unii pe alţii drept nerozi, discută în contradictoriu fiind dornici de aplauzele celorlalţi, îşi ridică fruntea cu semeţie atunci când au ieşit învingători. În astfel de ocazii omul recurge, abandonându-le succesiv, când la un argument, când la altul, după toana lui de moment şi rob al acesteia, situându-se acum pe o poziţie, iar ceva mai târziu pe o alta, aidoma maimuţei ce sare din cracă-n cracă. Iar cearta-i fără de sfârşit.

Dar esenţial în ce priveşte refuzul de a răspunde întrebărilor metafizic-teoretice este următorul fapt: ele nu sunt utile pe drumul spre *nirvāna*. Ele îl reţin pe om din drum, îl fac să scape prilejul mântuirii.

„E ca şi când un bărbat ar fi rănit de o săgeată otrăvită, iar prietenii săi ar chema medicul. Dacă însă acel bărbat ar zice: «Nu voi lăsa să mi se scoată săgeata din rană atât timp cât nu-l cunosc pe cel care a tras în mine, cât timp nu cunosc arcul cu care a tras în mine», omul acela ar muri mai înainte să afle ceea ce vrea. Tot astfel stau lucrurile şi cu cel care ar spune: «Nu voi păşi ca învăţăcel al Iluminatului pe calea sfinţeniei atât timp cât Iluminatul nu-mi va lămuri înţelesul cuvintelor „Lumea e veşnică"...». Mai înainte ca Desăvârşitul să poată lămuri aceasta, omul acela ar muri. Fie acum că e întemeiată părerea: «Lumea e veşnică», ori însă părerea: «Lumea nu e veşnică» – oricum ar sta lucrurile, fapt e că există naştere, există bătrâneţe, există moarte, există suferinţă şi jeluire, durere, amărăciune şi deznădejde, despre care vă propovăduiesc că pot fi biruite încă de-aici de pe acest pământ. Lăsaţi dar ce nu vi-am lămurit, nelămurit să rămână."

Dar dacă nu le împărtăşeşte aceste lucruri, nu înseamnă şi că el nu le-ar şti, le spune Buddha. Puterea tăcerii, care a jucat în viaţa lui Buddha un rol atât de mare, se dovedeşte aici a fi de un efect miraculos în comunicarea gândirii sale. Neatingerea de cauza ultimă a lucrurilor face ca aceasta să rămână o problemă deschisă. Nonverbalizarea nu o face să dispară, ci dimpotrivă, să fie percepută ca un teribil fundal. Se consideră că e cu putinţă să găseşti – aflându-te în lume – calea pe care păşind, lumea dispare. Buddha le împărtăşeşte oamenilor ştiinţa privitoare la mersul pe acest drum. Dar din moderaţie el le refuză cunoaşterea despre fiinţarea în ansamblu.

4. *Problema noului în învăţătura lui Buddha.* – Nu a existat nimic nou în mod special în învăţăturile lui Buddha, în terminologia, în formele de gândire, în reprezentările, în activitatea sa. Existaseră şi până atunci asceţi şi comunităţi de asceţi, şi tehnica vieţii într-un ordin monahal. Sihaştrii din pădure puteau proveni din toate castele, fiind recunoscuţi drept sfinţi indiferent de originea lor. Exista şi mântuirea prin cunoaştere. Exista yoga (calea treptelor meditaţiei). Existau şi reprezentările despre cosmos, eoni şi lumea zeilor, pe care Buddha le-a preluat ca atare. Învăţătura în ansamblul ei poate lăsa impresia unei desăvârşiri a modului de viaţă indian întemeiat pe transcendenţă, a unei încheieri a filosofiei indiene.

Categoria „noului" ca măsură a valorii ne este proprie doar nouă, occidentalilor moderni. Dar chiar dacă lipsa de noutate se confirmă până în detaliu în cadrul acestui fenomen atât de însemnat pe care l-a reprezentat apariţia lui Buddha, chiar şi în acest caz tot va trebui să considerăm ca pe ceva nou ceea ce avea să exercite o influenţă atât de colosală.

a) În început se găseşte *personalitatea plină de forţă a lui Buddha.* Legendele despre el ne fac să simţim efectul

nemaipomenit exercitat de acest om real. El îi arată omului ce trebuie să facă. Dar totodată lasă deschisă problema a ceea ce cu adevărat este în ansamblul fiinţării şi al neştiinţei. Şi tocmai prin aceasta pare să subjuge Sakyamuni (Tacitur-nul din neamul śākya).

Viaţa şi-o modelează printr-o uriaşă încordare a voinţei. În legenda despre noul-născut, înţeleptul Asita prezice că el va deveni fie un stăpânitor al lumii, fie un Buddha. Dar Buddha considera că voinţa de a cuceri lumea, de a o modela, nu reprezintă de fel voinţa deplină şi suverană a omului. Aceasta nu există decât acolo unde omul se biruie pe sine, nu se lasă înrobit nici de sine însuşi, şi nici de însărcinările lumii. „Să înfrângi mândria eului sfidător, asta-i cu adevărat fericirea supremă."

Desăvârşita biruire de sine nu lasă să se mai întrevadă nimic din strădania încordată ce-a fost depusă în acest scop. Viaţa spiritualizată a lui Buddha, eliberată de dependenţele de senzorialitate, de interesele fiinţării în lume, de depen-denţele faţă de sine însuşi şi de mândria sa, ni se arată în nobleţea, în răceala senină şi nesfârşita blândeţe a firii sale. El păstrează distanţă faţă de sine în toate realităţile sale pe care şi le-a înfrânt, şi distanţă faţă de oameni, de ale căror viaţă personală şi ascunzişuri individuale nici nu se-atinge. În stadiul în care se găseşte el la maturitate, Buddha nu mai cunoaşte căutarea. Este de o seninătate de netulburat, vede cu limpezime atotluminătoare tot ceea ce este şi se petrece în mod necesar, vede asta fără stăruinţă şi încordare din partea sa. El însuşi a devenit impersonal: nenumăraţi alţi Buddha au mai făcut în trecut şi vor mai face în viitor ceea ce el face acum. E de parcă ar dispărea ca individ printre nenumăratele mulţimi ale unor Buddha asemenea lui. El este acest Buddha unic, dar numai ca o simplă repetare. „Fără casă şi cămin, cu spiritul desprins de lume, astfel păşesc, intangibil pentru făpturile omeneşti." Pe Buddha

nu-l poţi recunoaşte: „Pe el, pe Buddha care străbate infinitul, pe cel fără de urmă, cum l-aţi putea oare sesiza?"

De această imagine a personalităţii lui Buddha ţine şi lipsa oricăror trăsături caracteristice. Lipseşte ceea ce-i este propriu, inconfundabil, lipsesc manifestările personale. Nu există deosebiri fundamentale între Buddha şi discipolii săi smeriţi, şi nici între discipoli între ei. Cu toţii sunt mici Buddha. Buddha apare ca tip, nu ca personalitate. Iar el se confruntă cu alte tipuri – cu cei răi, cei necredincioşi, cu sofiştii. Ne aflăm aici aşadar în faţa paradoxului că personalitatea lui şi-a exercitat influenţa prin dispariţia tuturor trăsăturilor individuale. Negarea eului constituie un principiu fundamental al acestui adevăr. Experienţa fundamentală trăită de Buddha n-a fost aceea a unei fiinţări individuale istorice, ci aceea a adevărului aflat în extincţia sinelui. Este vorba aici de forţa unei personalităţi lipsite de conştiinţa individualităţii aşa după cum o au occidentalii ori chinezii.

b) Nou este faptul că *Buddha a făcut pe de-a-ntregul şi radical* ceea ce în particular şi în mod condiţionat se mai făcuse şi înaintea lui. A renunţat la tradiţie cu autoritatea ei, mai ales în ce priveşte castele şi puterea supremă a zeilor. Nu le-a combătut, le-a admis ca pe nişte realităţi în mersul lumii. Dar cu toate că nu le-a respins, le-a făcut să devină neesenţiale.

Radical a fost modul în care li s-a adresat *tuturor*. Ceea ce avusese valabilitate pentru anumiţi indivizi izolaţi, devine acum posibil pentru oricine. Ceea ce se petrecuse până la el în mici grupuri de sihaştri din pădure, se încerca acum să fie aplicat în mod public – în oraşe şi în timpul peregrinărilor, printre oameni – de nişte comunităţi monahale la care mulţimea dădea năvală. S-a produs o nouă realitate existenţială: viaţa dusă de mari cete de călugări care se întreţineau din cerşit; grija materială pe care

adepţii laici le-o purtau celor care înfăptuiau în absolut învăţătura, ducându-şi viaţa în sărăcie, castitate şi lipsindu-se de ţară şi de lume.

Practic majoritatea călugărilor proveneau din rândul celor două caste superioare. Rolul cel mare îl joacă „tinerii nobili". Buddha însuşi se trage dintr-un neam ales. Conform cu învăţătura de mai târziu a budismului, un Buddha nu se poate naşte decât ca brahman sau ca nobil. Budismul a fost o învăţătură aristocratică şi a rămas astfel, în sensul că numai oamenii de un nivel spiritual superior îl pot înţelege. Dar faptul că mesajul li se adresează de principiu tuturor celor care dispun în acest sens de înzestrarea corespunzătoare, şi anume oamenilor în general, asta reiese din îndrumarea dată de Buddha ca fiecare să înveţe cuvântul lui Buddha în propria sa limbă.

Pentru întâia oară în istorie a devenit astfel posibilă ideea de umanitate precum şi o religie universală. Barierele de castă, de neam, ale oricărei apartenenţe la un fundal istoric în lăuntrul unei orânduiri sociale, au fost sfărâmate. Ceea ce fusese până atunci în India un adevăr păzit cu grijă pentru cei care aveau privilegiul lui, avea acum să ajungă adevărul împărtăşit tuturor în mod public.

Dacă vom compara această învăţătură cu religiile universale de mai târziu ale stoicilor, ale creştinilor, ale islamului, vom observa că trăsătura distinctivă a lui Buddha este că el avea în vedere nu doar toţi oamenii, ci în general orice formă de viaţă, zei ca şi animale, că socotea că mântuirea pe care o descoperise îi privea pe toţi.

A te adresa tuturor e totuna cu a te adresa fiecăruia în parte. Alegerea făcută de Buddha şi viaţa decurgând de aici au ajuns să constituie un model: acela al ieşirii din sfera legilor casei, ale familiei, ale societăţii. Fiecărui om care-l ascultă el i se adresează ca unuia care potenţial se situează la fel de pe din afară: asta nu depinde decât de propria-ţi

decizie. Prin neîndurătorul lui sau-sau, Buddha îl revendică pe om în întregime. Ceilalţi îşi pot dobândi merite ca adepţi laici, şi mai ales prin susţinerea materială a călugărilor, dar abia prin renaşterea într-o nouă existenţă ei vor avea şansa unei mântuiri superioare. Buddha i se adresează individului în parte, aceluia care are această putinţă şi care crede cu adevărat şi în mod nelimitat, îndemnându-l să păşească pe dată, neîntârziat, încă din această viaţă, pe Cărarea mântuirii.

În măsura în care omul îl urmează, interioritatea îi e solicitată şi determinată să coboare în adânc pe un drum tot mai impracticabil pentru ceilalţi, prin formule şi revelări de înţelesuri în care fondul ultim, decisiv, continuă totuşi să păstreze muţenia.

Dar credinţa acestei căi de mântuire e o ştiinţă. Când Buddha a respins universul speculativ tradiţional de idei ca pe un domeniu al disputelor inutile şi dezastruoase, el totuşi a menţinut principiul acestei filosofii indiene, că mântuirea în sine reprezintă o ştiinţă, că eliberarea înseamnă cunoaştere şi că e atinsă chiar prin aceasta. De aceea el a respins jertfele, rugăciunea şi tehnicile magice, adresându-se dimpotrivă fiecărui om în parte, care el singur va trebui să dobândească cunoaşterea prin gândire, prin modul de viaţă, prin adâncirea în meditaţie.

Buddha i s-a adresat omului în parte şi a predicat în cercuri restrânse. Prelegerea didactică şi discuţiile pregăteau acea înţelegere a lucrurilor pe care fiecare trebuie s-o dobândească prin propria sa lucrare. Ne-a fost adeseori descris cum puterea cuvântului lui Buddha uşura acest proces, cum învăţăceilor, fiecăruia în parte, li se deschideau ochii: „E minunat, uimitor, e de parcă faci să se ridice ceva aplecat în jos (îndreptţi ceva strâmbat) sau dezvălui un lucru ascuns (dezveleşti lucruri acoperite), sau îi arăţi celui rătăcit

drumul, sau aprinzi o lumină în beznă – astfel şi-a vestit Sfântul învăţătura în felurite chipuri."

c) Deoarece propovăduirea învăţăturii i se adresează omului în parte şi tuturor în parte, deoarece ea se ştie pe sine ca o lumină ce trebuie s-ajungă în lume şi să lumineze pretutindeni, un alt element nou îl constituie şi *voinţa misionară* conştientă. De aceea a întemeiat Buddha încă de la început comunitatea monahală, care e deopotrivă ambele: cale a mântuirii pentru omul în parte, şi răspândirea învăţăturii în peregrinările prin lume.

Pentru misiune e importantă concentrarea gândurilor asupra esenţialului. Ideile fundamentale trebuie formulate cu o extraordinară simplitate şi tot mereu repetate, pentru a avea efect. Forţa comunicativă şi-o dobândesc cu ajutorul pildei, al aforismului, al poeziei şi apelând la fondul iconografic bogat conservat de tradiţie – croind din elemente tradiţionale veşmântul acelor idei fundamentale.

5. *Istoria influenţei exercitate de învăţătură.* – Răspândirea, şi prin aceasta transformarea şi ramificarea budismului, constituie o temă majoră a istoriei religiilor din Asia (Köppen, Kern, Hackmann; iar în Chantepie: Sten Konow, Franke, Florenz). Cu excepţia unei singure dăţi, când din iniţiativa unui suveran puternic (Aşoka) învăţătura lui Buddha a fost promovată în mod deliberat, propagarea ei este în ansamblu un formidabil proces care se petrece pe tăcute.

Textele ne frapează prin singularitatea unei stări de spirit, care sub această formă n-a mai apărut nicăieri altundeva în lume, găsindu-şi acum ecoul în vasta întindere a Asiei. O nouă atitudine în faţa vieţii şi o predispoziţie metafizică fundamentală devin o componentă a vieţii Chinei şi Japoniei, şi îmblânzesc popoarele Tibetului, Siberiei, Mongoliei.

Dar s-a petrecut ceva foarte straniu. În India, care l-a produs, budismul s-a stins din nou. În măsura în care India,

dintr-un copleşitor instinct, a vrut să rămână indică, să trăiască adică în caste împreună cu vechii zei în cadrul totalităţii gândite filosofic, budismul a dispărut acolo. El fusese conceput în plan universal-uman, se înstăpânise timp de secole pe mari porţiuni ale Indiei, şi a continuat să ţintească universal-umanul şi atunci când s-a stins în India fără violenţă în decurs de un mileniu. Pretutindeni în Asia el a devenit eliberatorul unei zone sufleteşti de profunzime, care somnolase până atunci, – dar pretutindeni a fost şi combătut şi împins deoparte atunci când năzuinţele naţionale ale popoarelor căutau să-şi croiască un drum (în China şi Japonia).

În secolele din jurul naşterii lui Hristos, budismul s-a scindat într-un budism de nord şi unul de sud, în mahāyāna (Marele vehicul pentru traversarea apelor *samsāra*-ei înspre ţara mântuirii) şi în hinayāna (Micul vehicul). În raport cu hinayāna, formă într-un mai înalt grad originară şi pură, mahāyāna apare ca o prăbuşire în sfera întruchipărilor religioase. Ciudat este că de-a lungul timpurilor hinayāna, care continuă să existe până astăzi în Ceylon şi peninsula Malacca, a conservat în principal tradiţia fără a aduce ceva nou, în timp ce mahāyāna intră într-o fază de dezvoltare formidabilă, în virtutea căreia nu numai că sunt satisfăcute necesităţile religioase ale maselor, dar şi filosofia speculativă sublimată cunoaşte o nouă înflorire. Hinayāna poate apărea ca o îngustare, mai întâi din cauza menţinerii rigide a canonului o dată stabilit, iar apoi şi din cauza accentului pus pe desăvârşirea individuală până la atingerea stadiului de arhat. Mahāyāna în schimb se deschide aproape nelimitat în faţa a ceea ce pentru început mai reprezintă alteritatea şi noul, ţintind în modul cel mai hotărât la mântuirea tuturor fiinţelor, nu doar la mântuirea individuală. În mahāyāna sunt dezvoltate unele nuclee ideatice ale lui Buddha, pe care hinayāna

le-a neglijat – mai ales hotărârea lui Buddha ca din milă faţă de lume şi spre salvarea zeilor şi a oamenilor, să li se dedice tuturor în orice mod eficient cu putinţă. În mahāyāna găsim şi germeni ai ideilor sublime care cu mult mai târziu, în sânul sectelor mahāyānite, au fost gândite sub toate aspectele de Nāgārjuna şi de alţii.

Totuşi, ceea ce este esenţial în procesul marii dezvoltări înregistrat de mahāyāna este faptul că filosofia Cărării mântuirii a lui Buddha a fost transformată într-o religie. Vom descrie în mod succint cum se prezintă aceasta în raport cu învăţătura lui Buddha:

a) *Autoritate şi supunere.* – O dată cu întemeierea ordinului monahal fusese fondat şi sentimentul de apartenenţă la o comunitate a celor care, fiecare pentru sine, urmau să ajungă la mântuire prin cunoaştere. Curând însă fidelii lui Buddha au încetat să mai gândească pe proprie răspundere, şi au acceptat o autoritate trăind practic în supunere faţă de aceasta. Ei îşi aflaseră „refugiul în Buddha, în învăţătură, în comunitate".

b) *Dispariţia credinţei în propriile forţe. Buddha se transformă în Divinitate.* – Conform cu învăţătura lui Buddha, nu rugăciunile, harul, jertfele şi actele de cult îi aduc omului mântuirea, ci numai cunoaşterea. Aceasta în sine chiar este mântuirea. Ce-i drept, nu e vorba de o cunoaştere sub forma unei ştiinţe raţionale pe care omul să şi-o poată iute însuşi prin intermediul limbii, ci de cunoaşterea ca iluminare. Dar aceasta îl eliberează pe om nu abia prin consecinţele ei, ci chiar prin ea însăşi. Această modalitate de a şti este de pe acum mântuire prin faptul că se percepe pe sine însăşi drept mântuire. Ştie că o dată cu aceasta e eliberată de dorinţă, de devenire, de suferinţă.

De aceea Buddha îşi încheie relatarea cu privire la cunoaşterea sa iluminată („Nimicită e renaşterea, împlinită-i

transformarea sfântă, împlinită datoria, nu mă voi mai întoarce în această lume") cu propoziția: „Asta am ajuns să cunosc."

Orice călugăr care a atins cunoașterea are dreptul să li se adreseze puterilor configuratoare (*samskāra*) – a căror forță inconștientă a clădit această ființare vie în lume și care în absența cunoașterii mântuitoare ar continua s-o clădească mereu din nou într-un șir nesfârșit de renașteri –, spunându-le: „Ziditorule, acum râd de tine! Căci am ajuns să te cunosc, și mie nicicând nu-mi vei mai clădi casă de os! Sfărâmate-s toate grinzile temniței!"

Această cunoaștere îi stă omului în puteri. Ea se dobândește prin propria înțelegere a lucrurilor, și în temeiul vigorii cu care omul își trăiește propria viață. Nici un zeu nu-ți oferă înțelegerea aceasta, chiar și zeii înșiși au nevoie de ea. Buddha însă le-o împărtășește celorlalți. Oricine o aude, va trebui el însuși s-o dobândească în mod primar. De aici îndemnul cel mai din urmă al lui Buddha: Străduiți-vă neîncetat. Sub acest aspect învățătura lui Buddha e o filosofie. Stă în puterea și voința omului s-o dobândească.

Dacă însă credința în mântuirea prin propriile puteri e zdruncinată, gândirea budistă va trebui să se schimbe. Cel astfel zdruncinat va chema acum în ajutor Divinitatea. Dar zeii nu există decât ca niște ființe care și ele însele au nevoie de mântuire – ca niște ființe până la urmă neputincioase. Budistul așadar caută ajutor, fără însă a renunța la ideea sa despre omul care se mântuie el însuși prin cunoaștere. Asta-i reușește prin aceea că Buddha însuși e transformat în Divinitate, și astfel se naște practic o nouă lume divină, dar fără nume de zei. Buddha, care nu vrusese decât să-și împărtășească învățătura, devine astfel o figură divină situată mai presus de toți zeii. Acum credința în înțelegerea de către Buddha a lucrurilor a ajuns să nu mai fie o credință filosofică, ci credință în Buddha. Nu doar propria gândire

mai decide acum, ci şi ajutorul dat de Buddha cel transcendental.

Buddha însuşi n-a vrut de fel să lege cunoaşterea la care ajunsese de propria-i persoană. Cuvintele lui dinaintea morţii, consemnate de tradiţie, stau mărturie în acest sens. Buddha vrusese să aşeze în locul persoanei învăţătorului – învăţătura. Dar lucrurile nu s-au oprit la acea veneraţie omenească pentru învăţător, care să-l pregătească pe om spre a putea primi şi a-şi însuşi învăţătura, ci încă de timpuriu impresia acelei limpezimi copleşitoare a personalităţii lui Buddha a avut drept urmare exacerbarea acesteia. Aproape inepuizabile sunt epitetele ce-l însoţesc pe Buddha încă din vechile texte: Cel pe deplin Trezit, Desăvârşitul, Cel Desăvârşit în cunoaştere şi transformare, Cunoscătorul lumilor, Atotvăzătorul; datorită lui i se dezvăluie omului Marele ochi, Marea limpezime luminoasă, Marea strălucire – Biruitorul, Cel Nebiruit, Îmblânzitorul fără de asemănare al sălbaticilor oameni; Învăţătorul zeilor şi al oamenilor, – Cel fără de pereche, fără de seamăn, Neasemuitul, Cel mai bun dintre oameni.

Acest învăţător atât de venerat va ajunge curând după moartea sa obiect al cultului. Relicvele sale vor fi plasate în punctul central al unor temple. Încă din secolul al III-lea î.H. exista credinţa că el ar fi reîncarnarea unei fiinţe divine (similar cu acele *avatāra* din credinţa în Vişnu), care a luat aceasta asupra sa spre mântuirea tuturor vietăţilor. Orice Buddha pământesc îşi are replica sa în universul transcendental, el putând fi contemplat ca atare în starea de meditaţie (*dhyāna*) şi purtând numele de *dhyāni-buddha*. *Dhyāni- buddha* al terestrului Gautama este Amidha-Buddha sau Amithaba, stăpânitorul paradisului de la Apus, a ţării *Sukhavatī* unde el îi primeşte pe credincioşi după moartea lor. Renăscuţi în caliciul unor flori de lotus, ei trăiesc acolo în beatitudine până ce sunt copţi pentru a intra

definitiv în *nirvāna*. Numeroasele transformări ale acestor făpturi-Buddha transcendentale au semnificaţia aceasta: ele reprezintă figuri care-l ajută pe om şi cărora el li se adresează în rugăciunile sale –, şi este vorba de lumi întrupate ale beatitudinii paradisiace, care se află mai aproape de noi decât misterioasa *nirvāna*.

Prin aceste transformări legenda lui Buddha se amplifică până la a cuprinde o desfăşurare bogată în evenimente, aflată în corelaţie cosmică cu cerul divin, şi cu participarea zeilor, a celor cu darul vederii, a diavolului (Mara) şi a demonilor – ca un şir de întâmplări vrăjite şi pline de minunăţii.

c) *Procesul de transformare* prin care budismul a ajuns să fie religia umanităţii asiatice a dus la *asimilarea străvechilor motive ale tradiţiilor religioase* ale popoarelor – atât a celor aparţinând civilizaţiilor superioare cât şi a celor proprii popoarelor primitive. Asimilarea aceasta a fost posibilă datorită semnificaţiei pe care Buddha o dăduse lumii. Eliberarea radicală de lume a avut drept urmare o la fel de radicală toleranţă faţă de lume. Căci tot ce era lumesc se întemeia pe acelaşi fond de neştiinţă, era amăgire şi văl ce ascundea, şi se cerea biruit. Indiferenţa faţă de neadevăr ca atare înlesnea biruirea acestuia, oricare ar fi fost modalitatea sub care el s-ar fi prezentat. Acesta-i motivul pentru care budismul dispunea de o capacitate de asimilare nelimitată a tuturor religiilor, filosofiilor şi modurilor de viaţă întâlnite în calea sa. Ele toate erau considerate a fi trepte pentru saltul înspre acea ţintă, care pentru gândirea noastră occidentală se pierde în imensitate, în infinit. Orice idee, orice etos, orice religie, chiar şi din cele mai primitive, toate constituiau posibile trepte premergătoare, inevitabile ca atare – dar nu şi ţinta însăşi.

Ecoul la tăcerea lui Buddha nu e doar liniştea acelei stăpâniri asiatice a interiorităţii, ci şi lărmuiala polifonă,

multicoloră a unor conţinuturi religioase fantastice. În fapt, ceea ce trebuia biruit ajunsese să fie tocmai substanţa vitală. Formele religioase, la început străine, se transformă în veşminte ale gândirii budiste, şi în curând în aceasta însăşi. Un exemplu sugestiv îl reprezintă Tibetul: vechile practici vrăjitoreşti se transformă în practici budiste, comunitatea monahală într-o Biserică organizată cu stăpânire lumească (prezentând atât de numeroase similitudini cu Biserica catolică, încât creştinii uluiţi au văzut aici o lucrare a diavolului prin care acesta imitase realitatea creştină creând o replică distorsionată a ei).

d) *Rolul omului.* – O dată cu aceste transformări se modifică şi rolul pe care înţelege să şi-l asume credinciosul. Toţi oamenii, toate fiinţele au perspectiva să atingă treapta premergătoare unui viitor Buddha, adică să devină un Bodhisattva, care nu intră în *nirvāna* doar pentru că el vrea să mai renască o dată ca Buddha spre a le aduce celorlalţi mântuirea. Oricine îşi poate stabili această ţintă, iar pe drumul lui va primi şi ajutorul harului celor ajunşi de pe acum Bodhisattva, pe care-i va invoca.

Eroismul şi mila reprezintă trăsăturile de caracter ale unor Bodhisattva, care se expun grozăviilor acestei lumi până ce toate fiinţele au fost eliberate. Budistul credincios nu-şi mai găseşte motivaţia în idealul ascetului solitar, ci în cel al atotmilostivului Bodhisattva. În timp ce ascetului solitar i se adresa învăţătura despre treptele meditaţiei, acestuia îi corespunde învăţătura despre treptele existenţei până la nivelul unui Bodhisattva, pe care făpturile-Buddha îl primesc ca pe unul de-al lor, şi care poposeşte în regiuni celeste pentru ca până la urmă să-şi facă apariţia în lume în chip de Buddha omenesc (Schayer).

Pentru credincios dezgustul de viaţă e un indiciu al persistenţei negative în existenţă. Indiferenţa faţă de lume

e mai presus şi de ura şi de iubirea faţă de lume, mai presus de melancolie şi de dezgust de viaţă.

Deoarece Buddha restrânge potenţialul pozitiv al omului la un singur aspect, acela de a dobândi mântuirea prin non-posesie, non-fixare, non-rezistenţă, rezultă că a construi în lume, a configura lumea, devine ceva lipsit de sens, – după cum lipsită de sens va fi şi o viaţă împlinită în istoricitatea ei, îmbogăţită prin pătrunderea în fenomenal, la fel ca şi dorinţa de cunoaştere ştiinţifică ce se extinde nelimitat, ori istoricitatea iubirii singulare, ori responsabilitatea în adâncirea în istorie. Lumea e lăsată să fie aşa cum este. Buddha trece prin ea fără a se gândi la o reformă pentru toţi. El îl învaţă pe om să se desprindă de ea, nu s-o transforme. „Aşa cum frumoasa floare albă de lotus nu e maculată de apă, la fel nu mă murdăreşte nici pe mine lumea."

Dar practic budiştii trăiesc totuşi în lume. Eliberarea lor de lume cu o seninătate deplină cuprinde două posibilităţi: prima – în cazul călugărilor – constă în alunecarea în pasivitatea non-participării, în renunţarea la iniţiativă, în îndurarea vieţii şi în răbdare, în somn; iar a doua – în cazul budiştilor laici –, în participarea la lume fără a fi absorbit de ea. Astfel *nirvāna* devine pentru ei prezentă în „non-fixare", ei împlinindu-şi totodată în mod activ existenţa în lume. Războinicul (samuraiul japonez, de exemplu), artistul, orice om activ – ei toţi trăiesc ca budişti într-o stare de imperturbabilitate eroică. Ei *fac* de parcă n-ar face. Acţionează ca şi cum n-ar acţiona. Participă şi nu participă. Viaţa ca şi moartea nu-i atinge. O suportă imperturbabil pe una ca şi pe alta.

e) *Ce mai rămâne din filosofia iniţială*? – Constatând transformarea universului budist, în care premergător *nirvānei* îşi are locul o reprezentare bogat configurată a divinului aşa cum apare în mod grandios în literatură şi

artă, ajungi să te întrebi: ce legătură mai are asta cu Buddha? Răspunsul ar putea fi următorul: în această lume a divinităţilor în nenumăratele rituri şi forme de cult, în instituţiile şi sectele apărute, şi în comunităţile monahale încă mai rămâne mereu perceptibilă o rămăşiţă din originea filosofică, ceva din forţele spirituale a căror iradiere – provenind dinspre întâia lor sublimă realizare - se mai face simţită chiar şi în cele mai primitive configurări. Este puterea miraculoasă a dăruirii de sine, felul de a se dizolva în eternitate. Şi este iubirea budistă în chip de suferinţă şi bucurie universală împreună cu tot ce e viu, atitudinea aceasta a non-intervenţiei. Există deasupra Asiei o strălucire a blândeţii, în pofida tuturor grozăviilor şi ororilor care s-au întâmplat acolo ca şi pretutindeni, şi care încă se mai întâmplă. Budismul a devenit unica religie universală care n-a cunoscut violenţa, persecuţia ereticilor, Inchiziţia, procesele vrăjitoarelor, cruciadele.

Ţine de esenţa originii acestei gândiri faptul că aici n-a intervenit niciodată o sciziune între filosofie şi teologie, între libertatea raţiunii şi autoritatea religioasă. Problema deosebirii dintre ele aici nu s-a pus. Filosofia însăşi era şi lucrare religioasă. Se menţine principiul: cunoaşterea în sine înseamnă de pe acum eliberare şi mântuire.

6. *Ce înseamnă pentru noi Buddha şi budismul*? – Nici o clipă nu trebuie să uităm distanţa care ne desparte: pentru Buddha condiţiile necesare înţelegerii lucrurilor sunt exerciţiile de meditaţie şi modul de a-ţi trăi viaţa în indiferenţă faţă de lume şi renunţând la asumarea de misiuni în lume. Ar fi insuficient să încerci, de exemplu într-un stil de gândire ştiinţific, să studiezi până unde poţi ajunge cu câteva exerciţii de yoga. Ar fi insuficient să dezvolţi o atitudine de indiferenţă în faţa lumii şi să te dedici contemplării. Cine n-a îndeplinit ani în şir în mod

corespunzător exerciţiile de meditaţie dimpreună cu premisele credinţei şi cu etosul modului de viaţă, cine deci n-a fost în situaţia să afle cât de departe poate ajunge astfel, acela nu poate înţelege din această învăţătură decât ceea ce e comunicabil prin idee ca atare. Nu trebuie să uităm niciodată că în Buddha şi în budism curge un izvor căruia nu i-am permis să existe şi în noi cei de-aici – şi că aici se află aşadar o limită a putinţei noastre de înţelegere. Trebuie să fim conştienţi de extraordinara distanţă la care ne aflăm de acest tip de demers, dacă e să-l luăm în serios, şi să respingem apropierile ieftine şi grăbite. Ar trebui să încetăm de a mai fi ceea ce suntem, pentru a ne putea împărtăşi în mod esenţial din adevărul lui Buddha. Deosebirea nu este cea dintre nişte poziţii raţionale, ci aceea dintre chiar modurile de viaţă şi de gândire.

Dar nici nu trebuie ca această distanţă să ne facă să uităm de faptul că suntem cu toţii oameni. Pretutindeni e vorba de aceleaşi probleme existenţiale ale omului. Buddha a descoperit şi realizat în practică o soluţie grandioasă, pe care avem datoria s-o cunoaştem şi s-o înţelegem după cât ne stă în puteri.

Întrebarea e în ce măsură putem înţelege ceea ce noi înşine nu suntem şi nu înfăptuim. Pretenţia noastră este că această înţelegere ar fi posibilă până la un grad nelimitat de apropiere, cu condiţia să evităm să ne pripim şi să nu acceptăm un caracter aparent definitiv al înţelegerii. În procesul acesta de înţelegere noi ne menţinem treze virtualităţi ale noastre înşine, şi totodată respingem absolutizarea drept adevăr exclusiv a propriei noastre istoricităţi obiectivate.

Putem afirma că tot ce se spune în textele budiste i se adresează conştiinţei lucide normale şi că de aceea ar trebui să-i fie şi accesibil într-un anumit grad.

E un fapt important că această cale de viaţă a lui Buddha a fost posibilă şi a devenit o realitate, şi că până şi astăzi în Asia, pe ici-colo, încă mai e cu putinţă o viaţă budistă. Cunoaşterea acestui fapt ne dezvăluie caracterul problematic al fiinţării omului. Omul nu este ceea ce la urma urmei este, ci este deschis. Pentru el nu există doar o *unică* soluţie, o *unică* modalitate de realizare de sine corectă.

Buddha reprezintă modalitatea de realizare a unei existenţe umane care, aflată în lume, nu admite nici un fel de misiune în raport cu lumea, ci care, în lume fiind, părăseşte lumea. Această existenţă nu luptă, nu se împotriveşte. Nu vrea decât să ajungă la extincţia acestei fiinţări în lume provenite din neştiinţă; îşi doreşte însă o extincţie atât de radicală, încât nici măcar nu duce dorul morţii, căci şi-a găsit – dincolo de viaţă şi de moarte – un lăcaş al eternităţii.

Şi chiar dacă dinspre Occident se simte o vibraţie ce-ar putea părea similară – în seninătatea, în desprinderea de lume a misticii, în neîmpotrivirea la rău a lui Iisus –, în Occident toate acestea n-au însemnat decât cel mult un germene sau o circumstanţă printre altele, în timp ce în Asia ele s-au dezvoltat într-un întreg, devenind astfel cu totul altceva.

De aceea, relaţia aceasta de stimulatoare tensiune în raport cu celălalt rămâne şi la scară mare – între o sferă comunitară a spiritului şi alta – asemenea relaţiei la nivel personal dintre un om şi un altul. La fel după cum, în pofida oricărei prietenii şi apropieri şi încrederi şi bunăvoinţe, se poate face brusc simţită şi în relaţiile personale o distanţă – ceva în genul unei desprinderi, a celuilalt ca şi a mea însumi, ceva de parcă o *neputinţă de a fi altfel* s-ar separa, nevrând totuşi în ultimă instanţă să recunoască asta, deoarece nu încetează nici cerinţa unei raportări în comun la fondul median al eternităţii, şi din

această pricină nici căutarea în continuare a unei înţelegeri mai adecvate –, la fel se petrec lucrurile şi între Asia şi Occident.

Bibliografie

I *Izvoare*: Canonul budist (Canonul pāli):

[Toate traducerile menţionate la „Izvoare" sunt în limba germană[a]]

– Übersetzungen von K.E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Dhīghanikāyo*, 4 Bde., München 1927- 1928. – *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Mejjhimanikāyo*, 3 Bde., München 1922. – *Sammlung der Bruchstücke.* – *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 2. Aufl. München 1925. – *Der Wahrheitspfad (Dhammapadam)*, 2. Aufl. München 1921.

– *Dhīghanikāya*, in Auswahl übers. v. O. Franke, Göttingen 1913.

– *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya*, übers. u. erläutert v. Nyānatiloka, 5 Bde., München-Neubiberg o.J. (1922 ff.).

– *Samyutta-Nikāya*, übers. v. W. Geiger, 2 Bde., München-Neubiberg 1925-1930.

– *Reden des Buddha*, übers. v. H. Oldenberg, München 1922.

– *Pāli-Buddhismus*, in Übersetzungen aus dem buddhistischen Pāli-Kanon und dem Kammavāca v. K. Seidenstücker, 2. Aufl. München-Neubiberg 1923.

II *Bibliografie critică*:

– Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*; vierte vollständig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben v.a. Bertholet u. E. Lehmann, 2 Bde., Tübingen 1925.

– Heinrich Hackmann, *Der Buddhismus*, Tübingen 1906.

– Heinrich Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, deutsch v. H. Jacobi, 2 Bde., Leipzig 1882-1884.

a Vezi şi nota de la pag. 41.

– Friedrich Köppen, *Die Religion des Buddha*, 2 Bde., Berlin 1857-59.
– Hermann Oldenberg, *Buddha*, VII Aufl., Stuttgart 1920.
– Richard Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig 1917.
– Stanislav Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*, Diss., Freiburg 1921.

CONFUCIUS

Izvoare: Canonul chinez, iar din acesta mai ales *Lun yu*. – În plus: Ssu Ma Sien [Sima Qian] (tradus de Wilhelm în cartea sa despre Confucius). – Traduceri [în limba germană – *n.tr.*]: Wilhelm. Haas.

Bibliografie critică: Wilhelm. Crow. Stübe. Von der Gabelentz. O. Franke.

Poate părea un lucru imposibil să încerci să-ţi formezi o imagine despre figura istorică a lui Confucius, pe care straturile succesive de tradiţie au supus-o neîncetat unor modificări. Cu toate că activitatea lui a cuprins atât redactarea unor texte aparţinând patrimoniului clasic chinez cât şi scrierile sale proprii, totuşi nu suntem în posesia nici măcar a unui rând despre care să putem afirma cu certitudine că ar fi al său. Deosebirile de păreri dintre sinologi sunt considerabile şi în ce priveşte câteva chestiuni concrete importante: Franke, de exemplu, consideră că Confucius nici măcar n-a cunoscut *i'King*, despre care totuşi tradiţia afirmă că ar fi constituit obiectul său de studiu în ultimii ani de viaţă. Iar Forke e de părere că Lao Zi – care, iarăşi în conformitate cu tradiţia, a fost bătrânul şi veneratul maestru al lui Confucius – ar fi trăit după el la un interval de timp apreciabil. Situaţia e de aşa natură, încât pot fi aduse argumente plauzibile şi pro şi contra. Vom putea totuşi să ne formăm o imagine a figurii istorice, fie ea şi incertă în detaliu, dacă ne vom orienta în funcţie de acele pasaje din textele esenţiale ce-i pot fi atribuite persoanei lui în modul cel mai convingător. Asta ne va înlesni perceperea formidabilei unităţi a personalităţii sale – ceea ce deseori vine în contradicţie cu unele perspective chinezeşti de mai tîrziu asupra lui. Vom putea descoperi atât în vechea biografie a lui Ssu Ma Sien din

ultimul secol î.H. cât şi în *Lun yu* unele trăsături personale, neinventate. De asemenea vom putea să ne reprezentăm tabloul vieţii spirituale din timpul în care a trăit şi gîndit, şi să ne formăm o imagine despre adversarii lui, care proiectează şi ei o lumină asupra existenţei sale.

1. *Viaţa.* – Confucius (cca. 551-479) s-a născut şi a murit în statul Lu. La vîrsta de trei ani şi-a pierdut tatăl, fiind crescut de mama sa în condiţii de sărăcie. Încă de copil îi plăcea să aducă vase cu ofrandă şi să imite comportamentul ceremonial. La nouăsprezece ani s-a căsătorit; a avut un fiu şi două fiice. N-a avut o relaţie apropiată nici cu soţia, nici cu copiii săi. Era mare de statură şi de o forţă fizică considerabilă.

La 19 ani a intrat în slujba unei familii de nobili, ca intendent al ogoarelor şi cirezilor. La 32 de ani a ajuns preceptor al vechilor rituri la fiii unui ministru din Ţara Lu. La 33 de ani a întreprins o călătorie în capitala imperială Luoyang, pentru a studia instituţiile, datinile şi tradiţiile Imperiului Zhou (vechiul imperiu chinez unitar) – imperiu practic scindat în numeroase state mai mari şi mai mici care se luptau între ele – a cărui capitală ajunsese să nu mai fie decât un centru religios. Tot atunci se spune că i-ar fi făcut o vizită lui Lao Zi. Împreună cu principele din Lu, Confucius, care avea pe atunci 34 de ani, s-a refugiat într-un stat vecin de teama unor familii influente de nobili. Acolo a ascultat muzică şi a învăţat practicarea acestei arte, fiind atât de entuziasmat de ea încât uita până şi de mâncare. Reîntors acasă în Lu, s-a dedicat timp de cincisprezece ani exclusiv studiului.

La 51 de ani a ocupat din nou o funcţie în statul Lu, a ajuns ministru al Justiţiei şi în cele din urmă cancelar. Eficienţa lui a întărit puterea principelui. Familiile nobile au fost înfrânte, oraşele lor au rămas fără fortificaţii. Ţara

înflorea. Politica externă dădea roade. Îngrijorat de această prosperare a statului Lu, principele unui stat vecin i-a trimis în dar principelui din Lu optzeci de fete frumoase iniţiate în arta dansului şi a muzicii, şi treizeci de trăsuri a câte patru cai, animalele fiind toate superbe. Darurile i-au făcut atâta plăcere principelui, încât acesta a început să neglijeze treburile guvernării iar de Confucius nici nu mai asculta. Acesta a trebuit să-şi părăsească postul după o perioadă de patru ani de activitate strălucită. A plecat din ţară îndreptându-se spre hotare fără grabă, cu întreruperi, având încă speranţa că va fi rechemat.

A urmat apoi o perioadă de peregrinări de doisprezece ani, de la vârsta de 56 la 68 de ani. A colindat din stat în stat ca să găsească un loc în care să-şi aplice învăţătura pe plan politic. Destinul lui a constat din speranţe de moment urmate tot mereu de stări de deprimare, din întâmplări aventuroase şi agresiuni îndreptate împotriva lui. Se cunosc multe istorisiri despre această perioadă: cum călătoreşte însoţit de discipolii săi, care-l îndeamnă şi consolează, cum încalcă el un jurământ la care-l forţaseră alţii, cum principele din Wei şi soţia lui Nan Ze, femeie de o proastă reputaţie, traversează în trăsură piaţa oraşului, punându-l pe Confucius să-i urmeze în altă trăsură – în timp ce poporul râde batjocoritor: „Desfrâul în frunte iar virtutea după el." Unul dintre discipoli îi reproşează aceasta maestrului. Confucius părăseşte şi acest loc. Anii trec, dar Confucius nu-şi pierde credinţa în menirea lui de educator politic şi organizator al imperiului. Din când în când exclamă totuşi: „Lăsaţi-mă să mă-ntorc, să mă-ntorc acasă." Când în cele din urmă a ajuns la bătrâneţe, la 68 de ani, fără să fi obţinut nici un rezultat, se reîntoarce în provincia natală exprimându-şi într-o poezie tristeţea că după îndelungate peregrinări prin nouă provincii nu vede

acum, ajuns la capătul drumului, nici o ţintă: oamenii sunt neînţelegători iar anii trec în goană.

Ultima perioadă a vieţii şi-a petrecut-o în Lu, trăind retras. N-a acceptat nici o funcţie de stat. Părea că se petrecuse în el o mare schimbare. Odinioară, un sihastru spusese despre el: „Oare nu acesta-i bărbatul care ştie că lucrurile nu merg şi care totuşi îşi vede mai departe de treaba lui?" Într-adevăr, în aceasta a şi constat măreţia lui Confucius de-a lungul tuturor acestor ani: în a fi acţionat mereu în acest mod. Acum însă, bătrânul renunţase. A studiat misterioasa *Carte a schimbărilor* şi şi-a definitivat demersul său sistematic de înfiinţare a noului sistem de educaţie –, pe plan literar — prin redactarea scrierilor conservate de tradiţie, iar pe plan practic, prin activitatea didactică desfăşurată în cercul său de discipoli.

Într-o dimineaţă, Confucius a simţit că i se apropie sfârşitul. A ieşit în curte cântând încetişor acest cântec: „Muntele mare se va prăbuşi, bârna trainică se va frânge, iar înţeleptul piere precum o plantă." Când un discipol i s-a adresat îngrijorat, i-a răspuns: „Nu se-arată nici un suveran înţelept, şi nimeni din întreg imperiul nu vrea să mă facă să fiu învăţătorul său. Mi-a sosit ceasul morţii." S-a culcat apoi şi a murit la opt zile după asta, la vârsta de 73 de ani.

2. *Ideea fundamentală a lui Confucius: salvarea omului pe calea înnoirii Antichităţii.* – În acea perioadă de restrişte a destrămării Imperiului, cu frământările şi neorânduielile ei, Confucius a fost unul dintre numeroşii filosofi itineranţi care vroiau să le aducă oamenilor mântuirea cu sfaturile lor. Pentru toţi aceşti filosofi calea era cea a cunoaşterii, iar pentru Confucius – calea cunoaşterii Antichităţii. Întrebările esenţiale pe care şi le punea erau: ce este vechiul? Cum trebuie să ţi-l însuşeşti? În ce fel poate fi el realizat?

Acest mod de abordare a vechiului era în sine ceva nou. Lucrurile trăite şi făptuite de om sunt transformate, o dată

ce omul a devenit conştient de ele. Dacă există conştiinţa acestor lucruri, atunci nu mai există naivitate. Dacă ele au devenit simplă obişnuinţă, ştiinţa le va reîmprospăta şi le va face să fie demne de încredere. Dacă au fost uitate, vor fi readuse în amintire şi refăcute. Oricum ar fi însă înţelese, o dată înţelese, ele nu mai sunt aceleaşi.

Transpunând din tradiţia clasică ideile conştientizate drept fundamentale, Confucius realizează într-adevăr o nouă filosofie care se-nţelege pe sine în identitatea cu cea străveche. Ideile proprii nu vor fi reliefate ca idei proprii. Profeţii evrei au vestit cele revelate de Domnul, iar Confucius – glasul Antichităţii. Supunerea în faţa vechiului îl împiedică pe om să fie arogant şi să ridice din propria-i nimicnicie o teribilă pretenţie. Ea sporeşte şansele de a găsi crezare şi aderenţă la toţi cei care încă mai trăiesc în substanţa unei origini. Gândirea proprie, născută exclusiv din nimicul inteligenţei, e zadarnică. „N-am mâncat şi n-am dormit pentru a putea să mă gândesc; nu slujeşte la nimic: mai bine-i să înveţi." Dar învăţătura şi gândirea merg împreună. Una o cere pe cealaltă. Pe de-o parte: „A gândi fără să înveţi e istovitor şi primejdios." Iar pe de alta: „A învăţa fără să gândeşti e în van."

„Sunt un om care transmite mai departe tradiţia, şi nu unul care creează ceva nou: sunt un suflet devotat şi iubesc Antichitatea." Prin astfel de cuvinte Confucius îşi exprimă atitudinea sa fundamentală de pietate. Substanţa fiinţei noastre se găseşte în obârşia istoriei. Confucius elaborează o imagine a istoriei prin care să pună în evidenţă adevărul unic. Făcând aceasta, el acordă doar puţină atenţie marilor inventatori ai carului, plugului, corăbiei – lui Fu Xi, Shen Nung (plugarul divin), Huang Ti. Adevărata istorie începe pentru el o dată cu întemeietorii societăţii şi ai guvernării, ai datinilor şi orânduielilor. În început se profilează figurile ideale ale lui Yao, Shun, Yü: ei au zărit în cer prototipurile